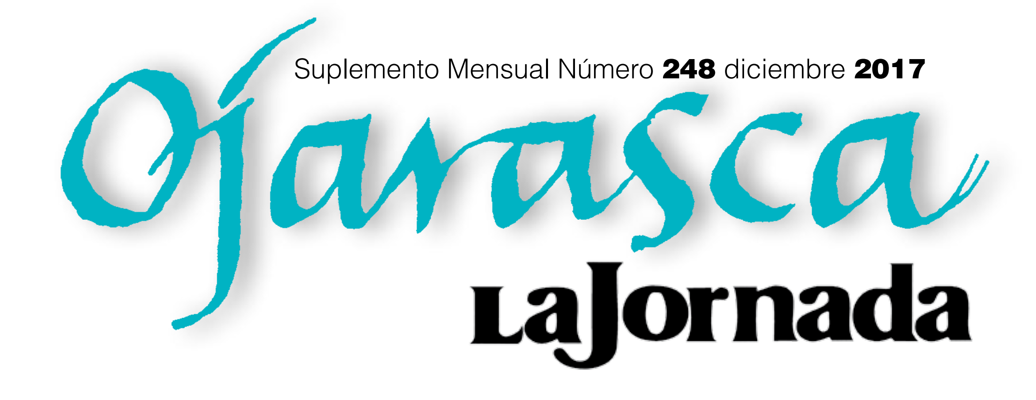


Suplemento Mensual Número **248** diciembre **2017**

La APPO vive: marcha del movimiento de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en la ciudad de Oaxaca, 2006. Foto: Nadja Massün

LAS BATALLAS DEL MAÍZ

A veces pareciera que estamos solos. Más allá de que el rechazo a los transgénicos posee un significativo consenso en el mundo (marcadamente en América Latina, la región más invadida por tales cultivos), la importancia de los maíces nativos en México, con sus centenares de variedades para toda clase de climas y gustos, no parece suficientemente comprendida. Aquí y en Guatemala, como en ninguna otra parte, maíz significa vida, civilización, salud, futuro. Los nativos de Norteamérica fueron pueblos de maíz, pero la catástrofe europea se los arrebató.

Hace cinco siglos que el mundo se beneficia del portentoso grano mesoamericano. Pocos lo consumen como tal, salvo las palomitas, pero a todos beneficia. Quien no hace polenta con maíz engorda al cerdo que le dará salchichas o produce gasolina. La industria alimentaria, especialmente en el renglón chatarra, usa y abusa de los derivados del maíz.

La importancia del *ixim* es central aquí, no sólo en lo simbólico. Alimento extraordinario, fuera de México pocos saben que añadirle cal o ceniza a la masa convierte a las tortillas en un alimento completo que si se combina con sus "flores" hermanas de milpa —chayote, calabaza, frijol y demás— proporciona una dieta humana verdadera. Ello explica la persistencia y la fortaleza de millones de indígenas mexicanos, y de millones de campesinos que, sin asumirse indígenas, en su condición de agricultores prácticamente lo son.

Ofende la inexplicable entrega de científicos notables y poderosos a la promoción de los maíces genéticamente modificados que las agresivas trasnacionales alimentarias quieren implantar en México como lo han hecho en muchos países. El nombre de Francisco Zapata Bolívar, reconocido biotecnólogo de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), encapsula esta perversión intelectual de la colonizada ciencia mexicana. Miembro del Colegio Nacional (ese cementerio de machos alfa, ahora resulta) y de la élite biomédica que domina la UNAM desde hace 45 años, así como la Secretaría de Salud, la Academia de Medicina y otras academias, nunca ha dudado en argumentar a favor de Monsanto y las farmacéuticas, congregar adeptos en seminarios y libros, estampar su firma en cuanto alegato a favor del grano modificado o denigrar a quienes se oponen a la mutación alimentaria, cultural y ambiental que su "razón" defiende tan descorazonadoramente.

Bastante empobrecida está la dieta del mexicano con los derivados apócrifos del maíz, empezando por las tortillas, que ya no son lo que fueron desde que su industria se rindió al modelo transgénico y las importaciones. Por fortuna hay científicos y especialistas (http://www.jornada.unam.mx/2017/11/21/opinion/024a2pol) a salvo del delirio y la arrogancia de los Zapata Bolívar y hasta ignorantes premios Nobel. El último revés legal (provisional, pero peor es nada) para el ingreso masivo del transgénico al país nos da un nuevo respiro.

Los productores nacionales, los maiceros (o sea productores rurales), más que los milperos (indígenas), con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte sufrieron la devaluación de su trabajo y su producto. Quizás el derrumbe del Tratado les ayude a reconsiderar su producto. Mientras las autoridades trampean "consultas" en las comunidades, de Sonora y Chihuahua a la península de Yucatán, rancheros, menonitas y terratenientes privados presionan a favor del maíz ultramodificado aunque el mito de su mayor productividad no está demostrado y sí en cambio el empobrecimiento esencial del maíz que acarrea.

Se avecinan oportunidades para dejar la defensiva y avanzar. La creciente autonomía de los pueblos milperos, el fracaso del neoliberalismo, los reveses judiciales de los trasngénicos y el recuperado prestigio gastronómico y cultural de la tortilla pavimentan la reivindicación del maíz auténtico como tesoro imprescriptible de los mexicanos.

Aristarco Aquino, Rufino Domínguez Santos, Isaac Esaú Carrillo Can: en memoria





Ciudad de Oaxaca, 2006. Foto: Nadja Massün

BENDICIONES/TASKULANATLON

JUN TIBURCIO

Bendíceme en totonaco, Dios mío,
porque en español me maldicen.
Ilumíname con el sol totonaco,
porque me opacan en español.
Dame sabiduría totonaca, Dios mío,
porque en español me llaman tonto.
Dame letras en totonaco,
porque las letras españoles mienten.
Cántame en totonaco,
porque en español me ofenden.
Háblame en totonaco,
porque en español me gritan.

Kakuwinin katlawalh chichini xatutunaku,
kaj matsiswanimakgólh tama luwanan.
Kakisikulanatlawa xa tutunaku kintlatikan,
tama luwanan ka ki lakgapalamakgólh.
Kakimakgalhtokge xa tutunaku,
tama tatsokgni xa luwan ka akgsaninan.
Kakintlini xa tutunaku,
akan tliy luwan ka lixkan kiwaniy.
Kakixakgatli xa tutunaku,
ntama xtachuwinkan luwanan kimatasiy.

◆

JUNUNU

Soy un agua
que humedece
a la tierra.

Soy rayo de luz
que penetra
a las plantas.

Soy un fruto
que produce
las semillas.

Soy caña
que derrama
la miel.

Soy milpa
que ofrece
la mazorca.

Soy lágrima
que se seca
en tu rostro.

Akit chuchut
kmastakgay
xatlan tiyat.

Akit xkgakgatat
kpuntanuy
k'akiwin.

Akit sakgsinat
nikuma mastay
xtalhtsi.

Akit chankat
nikuma chitnikan
ksakgsi.

Akir xawat
nikuma mastay
xapatum
kuxi.

Akit milakgaxtajat
nikuma lakalawanan
kmi lakan.

Jun Tiburcio (Chumatlán, Veracruz, 1959). Poeta, ceramista, artista visual y artesano totonaco autor de los poemarios *Palabra y canto de los totonacos/X'tachuwin chu x'tatlin li tantatanu, Sueño en grande/Lanka Tamanixni* y *La vida del colibrí/Xlatamat jun*.

La Jornada
Directora General: Carmen Lira Saade
Publicidad: Marco Hinojosa
Arte y Diseño: Francisco García Noriega

Ojarasca en La Jornada
Dirección: Hermann Bellinghausen
Coordinación editorial: Ramón Vera Herrera
Edición: Gloria Muñoz Ramírez
Caligrafía: Carolina de la Peña
Diseño y versión en internet: Rosario Mateo
Retoque fotográfico: Alejandro Pavón Hernández
Felipe Carrasco



Ojarasca en La Jornada, es una publicación mensual editada por DEMOS, Desarroll o de Medios, SA de CV. Av. Cuauhtémoc 1236, Col. Santa Cruz Atoyac, delegación Benito Juárez, CP. 03310, México DF. Teléfono: 9183 0300 y 9183 0400. El contenido de los textos firmados es responsabilidad de los autores, y los que no, de los editores. Se autoriza la reproducción parcial o total de los materiales incluidos en *Ojarasca*, siempre y cuando se cite la fuente y el autor. ISSN: 0188-6592. Certificado de licitud de título: 6372, del 12 de agosto de 1992. Certificado de licitud de contenido: 5052. Reserva de título de la Dirección General del Derecho de Autor: 515-93. Registro provisional de Sepomex: 056-93. No se responde por materiales no solicitados.

Editado en Demos Desarrollo de Medios S.A. de C.V, Avenida Cuauhtemoc 1236, Colonia Santa Cruz Atoyac, C.P. 03310, México, DF.
suplementojarasca@gmail.com


Protesta de la APPO en Oaxaca, 2006. Foto: Nadja Massün

LOS CUIDADOS DEL AGUA

HABLAN GONZALO RIVERA Y SU ESPOSA RUFINA PÉREZ JARILLO DE LA COMUNIDAD DE MONTELLANO, PAHUATLÁN, EN DEFENSA DE SU TERRITORIO

ALFREDO ZEPEDA

Montellano es una comunidad campesina, de tradición indígena, del municipio de Pahuatlán, Puebla. Montellano se asienta en lo alto de la montaña desde donde se divisa la comunidad otomí de San Pablito, tan conocida porque tiene, como un don, el espíritu para elaborar el papel amate. La vida de estas comunidades está entrelazada por el modo de vida campesina, por los símbolos religiosos de la sabiduría ancestral y un sistema de relaciones basado en el intercambio y en el reparto de lo que se tiene. Montellano, San Pablito y muchas otras comunidades están amenazadas en las propias esencias de sus sistemas de vida, por el proyecto del gasoducto Tuxpan-Tula.

El proyecto del gasoducto Tuxpan-Tula vendría a destruir ese sistema intercomunitario de convivencia, cruzando sin pedir permiso por cerros sagrados de donde nace la vida y el agua. El desconcierto de las comunidades cunde en la medida en que la empresa filial de TransCanada se concentra en comprar supuestos permisos de las autoridades de arriba, en cruzar despiadadamente por los predios y los solares de la gente para señalar la ruta del gasoducto, indiferente ante los manantiales y los espacios de ofrenda y adoración.

Montellano es particularmente importante en este tejido intercomunitario de vida, porque de su montaña mana la mayor parte de los nacimientos de agua que luego forman arroyos y más abajo ríos en estas sierras tan hermosas como intrincadas.

“Nosotros tenemos el cargo de repartir el agua a todas estas comunidades” —dice don Gonzalo Rivera—, “eso es un gusto grande para nosotros. Y si el gasoducto cruza por aquí por Montellano, la empresa nos va a dejar sin agua a nosotros y a comunidades de los tres estados: Puebla, Hidalgo y Veracruz”.

Hasta este cargo de repartir el agua les quieren arrebatar, comenta don Gonzalo. Todo el modo histórico de compartir la vida se va a desbaratar. Por eso aumenta la conciencia, para que el atropello no se consume.

Conversando con don Gonzalo Rivera y con su esposa Rufina Pérez Carrillo, nos cuentan que incluso sus hijos que viven en California mandan cooperación para que ellos se puedan mover entre las comunidades alertando y vinculando los esfuerzos de la gente. Y abundan sobre la amenaza del gasoducto a las tierras, a la gente que vive ahí, y el modo en que se están organizando:

“Nosotros anduvimos en comunidades y pueblos por este lado de Tlacuilotepec, de abajo de Jalpan para acá, anduvimos con unos compañeros —una maestra y un maestro y personas que se animaron a acompañarnos— y pues esos lugares ya están informados. Y nosotros estamos informados que si nos dejamos, sí nos van a pasar a molestar y no nomás a mí, aquí nos van a molestar a todos, son varias comunidades y por eso nosotros nos hemos estado organizando. Ahorita tenemos reuniones en Zoyatla y cada quince o cada veinte días con los compañeros que estamos, como los de San Nicolás, de San Pablito, de Xochimilco, de Aguacatitla, de Tlalcruz, de Tlacuilotepec, que somos los que estamos acudiendo a esas reuniones para estarnos enterando de lo qué pasa con ese proyecto del gasoducto.

”Y pues vaya si hay agua. Si usted hace una excavación de aquí a unos 50 u 80 o 100 metros encuentra agua y más adelante hay agua y agua, pues aquí por donde quiera que le busque, le digo, no van a dejar que haya agua, porque según dirían los de la empresa, no, pos donde haya agüita le vamos a dar una vueltecita y no vamos a pasar a destruir su manantial, pero cómo le van a dar su vueltecita al agua si por donde quiera hay agua.

”Es lo que muchas comunidades que están hacia abajo como San Pablito, Xochimilco, Aguacatitla, Zoyatla, Tlalcruz y Cuaulutla tienen. De aquí baja el agua hacia esos pueblos, incluso los de San Antonio el Grande también agarran agua de aquí hasta para allá —San Antonio el Grande del municipio de Huehuetla, Hidalgo— o sea que somos de Puebla e Hidalgo exactamente, los que nos estamos defendiendo”.

Pero el Gasoducto Tuxpan-Tula no sólo es Puebla e Hidalgo, sino también Veracruz. Sabemos que muchas comunidades del municipio de Ixhuatlán de Madero también se van a ver afectadas por este gasoducto. Y entonces la pregunta directa a doña Rufina Pérez Jarillo, la mujer de esta casa: esta lucha de la que ustedes hablan, ¿es sólo de los hombres o también es de las mujeres?

> *TransCanada se concentra en comprar permisos de las autoridades de arriba, en cruzar despiadadamente los predios y los solares para señalar la ruta del gasoducto, indiferente ante los manantiales y los espacios de ofrenda y adoración.*

“No, también de nosotras las mujeres, porque de hecho a todos nos perjudica, porque en primer lugar perjudica el agua, el medio ambiente y también a las plantas que tenemos nosotras, cuando menos los aguacates, los limones, las limas, las guayabas y luego sembramos chayotes, calabazas, chilacayote y todo eso, y pues a todo le afectaría”, comenta. “Y sí, la idea de que nosotros nos oponemos a este proyecto es porque también a nosotros nos afectaría, porque ahí nos estamos tomando nuestra agüita que no está llegando aquí con manguera, pero el gasoducto pasaría por ese terreno y si pasa ahí nos acabaría todo ese manantial, nos destruiría; bueno, a lo mejor tendríamos agua de otro lado, pero ya tendríamos que ir a acarrearla con botes o con garrafones, qué se yo. Porque ahorita nos llega el agüita gratis de ese manantialito que nos abastece aquí en esta familia, de aquí, de los Riveras que estamos aquí.”

¿Qué están pensando estas gentes del TransCanada cuando vienen aquí, piensan que no hay gente o qué?

“Los de TransCanada tal vez piensan que no vive gente aquí, así lo toman ellos que como que dijera que aquí no hay personas que puedan salir afectadas. Dicen, pues ahí no hay ningún peligro. Ya dijeron que aquí no hay ningún problema, que pueden pasar, que no hay personas, que no vive nadien.”

¿O sea, ya declararon que usted no existe?

“Ajá... sí, jejeje, no pos sí, la verdad sí, es lo que dicen: aquí no hay personas, que a ellos les estorbamos, que ellos pueden pasar libremente.”



En las barricadas de la APPO, Oaxaca, 2006. Foto: Nadja Massün

CONTRA EL GASODUCTO TUXPAN-TULA

UN LOGRO DE LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA

JAIME QUINTANA Y RAMÓN VERA-HERRERA

San Pablito Pahuatlán, noviembre 2017
Un núcleo de consejos comunitarios y municipales en la región Puebla-Hidalgo encarna hoy la resistencia contra el llamado Gasoducto Tuxpan-Tula, tras dos años de movilización activa, hostigamiento, divisionismo e intimidación al que siguió un proceso de acuerpamiento intercomunitario y cinco demandas legales de amparo buscando la cancelación del megaproyecto.

Tras la reforma energética que intenta subordinar cualquier vocación de los territorios campesinos rurales al servicio de la extracción energética (controlada por capitales privados nacionales y extranjeros), la empresa TransCanada obtuvo la licitación de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) para construir y operar el gasoducto que cruzará, según documentos de la propia empresa, 260 kilómetros, conectando (una vez concedidas las licitaciones de otros tramos como el Texas-Tuxpan y el Tula-Villa de Flores) el sur de Texas con el centro del país para ramificarse, con un tramado de ductos, en un megaproyecto de extracción y transportación de petróleo, gasolina y gas por territorio nacional y Estados Unidos.

Los municipios afectados directamente serían, entre otros, Tuxpan y Tihuatlán en Veracruz; Francisco Z. Mena, Venustiano Carranza, Xalpan, Pahuatlán, Tlacuilotepec y Honey en Puebla; Tenango de Doria, Tulancingo, Epazoyucan, Zempoala y Atitalaquia en Hidalgo; más Hueypoxtla y Tula en el Edomex y San Antonio en Huehuetla, Hidalgo, que aunque está fuera del paso del gasoducto se ve afectada en sus manantiales.

Se calcula que el gasoducto tendría una capacidad de 900 millones de pies cúbicos de gas diarios.

Al momento de su licitación, se calculaba que el gasoducto entraría en operación comercial este diciembre de 2017, pero el devenir de la resistencia regional dio al traste con las pretensiones de la empresa que acaba de recibir la noticia de que tiene suspendida definitivamente la operación (por lo menos en San Pablito Pahuatlán), cerca del núcleo central de su trazado, por orden del Juzgado Tercero de Distrito en Materia de Amparo Civil, Administrativa y de Trabajo y de Juicios Federales del estado de Puebla, que concedió la suspensión definitiva tras una primera suspensión provisional concedida por el Segundo Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Sexto Circuito.

La lucha ha sido larga y en segmentos se ha frenado físicamente la construcción —como en el municipio de Francisco Z. Mena, donde los pobladores cerraron el acceso a su comunidad. El propio Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos en México tuvo noticia de las denuncias de las comunidades, que insisten en que la operación amenaza lugares sagrados otomíes, los mantos freáticos de una vasta región y por consiguiente la recuperación del agua subterránea vía manantiales y fuentes de agua, además de poner en riesgo la biodiversidad y sustentabilidad de la Región Terrestre Prioritaria del Bosque Mesófilo de Montaña, y por ende la de las comunidades de una vasta región.

A fines de noviembre, el llamado Consejo Regional de Pueblos Originarios en defensa del Territorio de Puebla e Hidalgo (que acuerpa al Consejo Supremo Hñahñú de San Nicolás, al Consejo Autónomo Anciano Indígena del Municipio de Honey, al Consejo Indígena Otomí-Tepehua y de la Sierra Norte de Puebla, al Consejo Intercomunitario Indígena Náhuatl de la Sierra Norte de Puebla, al Consejo de Ancianos de la Comunidad Indígena Otomí Ñahñú de San Pablito y al Consejo de Ancianos del Pueblo Totonaco y sus Comunidades) celebró una asamblea regional al obtener la suspensión provisional que días más tarde se afianzó como suspensión definitiva para la demanda de amparo de San Pablito Pahuatlán, Puebla.

Ni TransCanada, ni la constructora Bonatti, pueden realizar trabajos relacionados con la instalación de la tubería o las instalaciones de bombeo en el ducto que moverá gas natural del sur de Texas a la planta termoeléctrica de la CFE ubicada en Tula. Ni la Secretaría de Energía (Sener) ni cualquier otra instancia gubernamental podrán realizar o continuar con la consulta de ese megaproyecto a los habitantes de San Pablito, hasta que se dicte sentencia en el juicio.

Según las consideraciones del juez que concedió la suspensión definitiva, la consulta "constituye una prerrogativa necesaria para salvaguardar la libre determinación de las comunidades, así como sus derechos culturales y patrimoniales —ancestrales— que la Constitución y los tratados internacionales les reconocen".

Claro, como otros muchos jueces, el juez en cuestión defiende la discrecionalidad de la autoridad alegando que no siempre se requiere que el Estado consulte a las comunidades, pero señala que sí es necesaria en "aquellos casos en que la actividad del Estado pueda causar impactos significativos en su vida o entorno. Así se ha identificado —de forma enunciativa más no limitativa— una serie de situaciones genéricas consideradas de impacto significativo para los grupos indígenas, como 1) pérdidas de territorio o tierra tradicional, 2) el desalojo de sus tierras, 3) el posible reasentamiento, 4) el agotamiento de recursos necesarios para la subsistencia física y cultural, 5) la destrucción y contaminación del ambiente tradicional, 6) la desorganización social y comunitaria, y 7) los impactos negativos sanitarios y nutricionales, entre otros. Por tanto, las autoridades deben atender el caso concreto y analizar si el acto impugnado puede impactar significativamente en la vida y entorno de los pueblos indígenas".

Es muy significativo que el juez anote con tanta prolijidad esos efectos, porque todo eso junto ocurrirá con la entrada del gasoducto en esta zona. Es también significativo, y servirá mucho, que el juez reconozca, en conformidad con la Constitución, que uno de los aspectos de la libre determinación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas es la "conservación y el mejoramiento de su hábitat, la preservación de la integridad de sus tierras y el derecho al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que ocupan", aunque luego aclare que salvo aquellos que correspondan a las áreas estratégicas.

SIGUE EN LA 5 →

← VIENE DE LA 4

Por todo lo anterior, el juez Alfonso Ortiz concedió la suspensión definitiva, lo que significa la interrupción de toda actividad (tanto la construcción o la consulta) hasta que se resuelva el juicio. La sentencia del juicio podría ser concordante o negativa.

Esto es sin duda un logro del acuerpamiento de Consejos y de la organización autogestionaria que tejió la construcción de órganos de consejo comunitario o municipal, de orden tradicional pero que agrupan también a sus autoridades comunitarias y agrarias (aunque lo frecuente en la zona es que no haya conformaciones colectivas como ejidos y comunidades; son pequeños propietarios en núcleos claramente indígenas). Por eso es muy esperanzadora la reconstitución del sujeto colectivo "pueblo originario" (sean ñañhúes, nahuas, totonacos o tepehuas), incluso más cuando las instancias de Gobernación con sus "intermediaciones", como la Comisión para el Diálogo con los Pueblos Indígenas de México con Martínez Veloz a la cabeza, han intentado conformar Consejos Supremos como los de los años sesenta para "acercar" a los representantes de las poblaciones, de diversos modos.

Por el contrario, estos consejos autogestionarios tienen una diáfana claridad de todo lo que ocurre y entienden muy bien que el gasoducto no es sólo un tubo que cruza el territorio. Son afectaciones y riesgos que van de la injerencia de la Secretaría de Gobernación pasando por las instalaciones de bombeo (como en Chila de Juárez), con el peligro de explosiones, para redirigir hacia arriba el flujo de gas de las cañadas de la Sierra al altiplano hidalguense. Saben también que la pretensión es acaparar toda el agua posible y explotar en grande las minas a cielo abierto (como en Tlacuilotepec y Honey), y aunque ahora sacan sólo berilio, se rumora que sacarán grandes cantidades de oro de una mina por abrir que afectará a Tanchila, la Colmena e Izatlán.

Lo que siente uno, lo sienten todos. Poco a poco se juntan en regiones y zonas. Saben las comunidades que solas y separadas será más difícil el camino y por eso se organizan en el Consejo Regional de Pueblos Originarios en Defensa del Territorio de Puebla e Hidalgo. Se miran en distintas lenguas y en cada una de las luchas y necesidades de las comunidades. En el defender el agua, aire, tierra, tradiciones y ceremonias enfocan su mirada.

Por ello, el 25 de noviembre se reunieron cientos de integrantes del Consejo en la asamblea regional de pueblos y comunidades de la Sierra Norte de Puebla y de la Sierra Otomí-Tepehua de Hidalgo, amenazados por la construcción del gasoducto.

Hacen ceremonia compartiendo palabras sencillas y la denuncias contra la empresa que pretende arrebatarles el territorio, contra autoridades locales, municipales y federales que han se han prestado a las acciones de TransCanada, que para los pueblos es una traición y un atentado contra la vida.

Un violín y una guitarra acompañan la ceremonia, mientras en la banca de la escuela de la comunidad, mujeres y hombres muestran carteles escritos a mano en protesta contra lo que llaman "proyectos de muerte".

Suena la música, pasan al frente a gente a la que invitan a participar en un ritual de agradecimiento a quienes consideran sus aliados: les colocan un collar amarillo, un regalo a periodistas, académicos y a su abogado. Un lento y ritmado paso ordenado por la música acompaña al caracol que da forma al baile. Un sahumador y palabras en lengua envuelven a los invitados, frente a una ofrenda a la madre tierra.

Toma la palabra Santos Vargas de la comunidad de Montellano y del Consejo Indígena de la Sierra Otomí-Tepehua. De realizarse el gasoducto en su comunidad afectaría los manantiales que surten de agua a las comunidades de Zoyatla, Xochimilco y Tlalcruz, entre otras.

El consejo indígena de su comunidad se organizó, relata, "porque ni las autoridades ni los Jueces de Paz nos apoyan". Que el presidente municipal y sus autoridades mayores trabajan del lado de la empresa y por tal motivo "el consejo está trabajando junto con las demás comunidades en la defensa de todo lo que tenemos". Los miembros de Consejo Autónomo de Ancianos de la comunidad de Honey insisten: "nosotros no contamos con las autoridades, contamos con nuestro consejo indígena que estamos fortaleciendo".



Protestas de la APPO en Oaxaca, 2006. Foto: Nadja Massün

El Consejo Indígena Intercomunitario de la Sierra Norte de Puebla, representado por María de Lourdes y Hortensia, precisa que están reunidos por el aire y el agua que son la vida. "Por la tierra que nos da de comer; por eso estamos todos luchando para que nuestros alimentos no se contaminen".

Que en Pahuatlán el presidente municipal está del lado de las empresas y que ellos están retomando sus autoridades tradicionales. "Nos quieren arrebatar lo que es de las comunidades. Nadie va a venir a defender la tierra y el agua. Nosotros somos lo que tenemos que defenderla".

De la comunidad de San Nicolás un representante señala con la convicción y la seguridad de sus palabras: "Necesitamos tomar nuestro destino del cómo queremos vivir y del cómo queremos que vivan nuestros hijos y nuestros nietos. Nosotros tenemos libre determinación, somos los pueblos autónomos que debemos decidir la manera de cómo queremos vivir, de cómo queremos que produzca el campo. Somos los que tenemos las maneras de cómo proteger el agua que nos da vida".

Las comunidades denuncian la presencia de diferentes instancias de gobierno para engañar y manipular a la población de San Nicolás que cuenta con once manantiales. Y mencionan que los de la empresa "ahora ya que la ven difícil quieren convencernos, pero para eso ya se hizo tarde, no vamos a permitir que contaminen a la madre tierra, porque ese día nos vamos a enfermar".

Los manuales del despojo, explican los representantes indígenas, comienzan con la compra de voluntades de las autoridades municipales y sus auxiliares, de vecinos que en la necesidad aceptan prebendas a cambio de sus terrenos o de aceptar colaborar con las empresas. En otros casos es la amenaza de no darles proyectos o simplemente sacarlos de los programas de gobierno.

Las camionetas de TransCanada y de la constructora Bonatti comenzaron a transitar en la comunidad de Montellano en 2016, expone Santos Vargas Rosales, integrante de esta comunidad del municipio de Pahuatlán.

Llegaron a la comunidad con el consentimiento del Juez de Paz, y comenzaron a medir y marcar trazos, hicieron un acuerdo para que les mostraran los predios que son pequeñas propiedades, denuncia Santos, y que "les enseñaran los puntos donde pasaría el gasoducto y les mostraran el territorio con sus manantiales".

En Montellano, se realizaron trazos por parte de la empresa en la entrada de la comunidad, en el centro donde se encuentra el panteón y la escuela, y otros más en la salida de la población. "Somos una comunidad pacífica y los dejamos andar libres porque no sabíamos".

Después comenzaron a informar y a organizarse, formaron un comité para defender la comunidad y junto con Zoyatla y Acahuitla, comenzaron a informar a la gente y visitar comunidades.

Ciertas autoridades de Pahuatlán condicionaron el otorgamiento de proyectos a las personas que estuvieran en el movimiento. "Nos decían que nos darían unas casitas de tres por cuatro, casitas con loza de material muy malo, que se goteaba. Con ese apoyo condicionaban a las personas y les decían, 'te va a llegar esa casita pero no anden defendiendo la comunidad'. El Juez de Paz una vez les dijo: 'Pónganle un hule encima si tiene goteras', como de burla. Nosotros no queremos ese apoyo".

Se le pidió al Juez de Paz que los apoyara. "Nosotros lo pusimos para que nos apoyara y se negó, se levantó una acta donde decíamos que no queríamos el proyecto Tuxpan-Tula, y no la quiso firmar. Fue aquí que hubo la necesidad de volver a la organización de nuestros antepasados, de formar de nuevo nuestro Consejo de Ancianos para tener una autoridad que nos ayude, que nos apoye", dijo otra integrante del Consejo.

Lorenzo Vargas, de la comunidad de Cuatepec, explica que representantes de la empresa eran vistos entrar a la presidencia municipal de Tlacuiltotepec en muchos momentos, sin embargo "a nosotros no nos respetaba nuestra autodeterminación como pueblo".

Se juntaron el día 4 de septiembre 2016, les mostraron videos y rutas del gasoducto, descubrieron que para construir el gasoducto Tuxpan-Tula tenían que cruzar terrenos, tumbar cerros y secar manantiales.

Se realizaron cinco reuniones y protestaron públicamente manifestando su desacuerdo. Para octubre les hablaron de la consulta de las autoridades municipales, y comenzó la etapa de ofrecer obras públicas necesarias para las comunidades.

"Anteriormente no venían con este tipo de apoyos", relata Hernán Castilla García de la comunidad de Cuaulutla; llegaban los de la empresa y les decían que la tubería era de buena calidad, que no existiría fuga de gas y prometían pavimentar las calles, arreglar las escuelas o bien lo que la gente les pidiera.

Hernán abunda diciendo que los apoyos siempre se los dan a los que están de acuerdo con la empresa del gasoducto. "El gobierno entregó 30 o 40 viviendas para cada comunidad, pero eran para los que están de la mano con el presidente municipal y del auxiliar".

Por último, el profesor Diódoro, integrante del Consejo, declara: "Nos hemos organizado para decirles a todos que ya no estamos dispuestos a ser los olvidados, a ser los perdedores de siempre. Estamos decididos a defender nuestros territorios".

La suspensión definitiva del gasoducto en Pahuatlán anuncia otros horizontes



Sede de Las Abejas en Acteal, Chiapas. Noviembre de 2017. Foto: Noé Pineda

ACTEAL: VEINTE AÑOS

GLORIA MUÑOZ RAMÍREZ

Acteal, Chiapas

Los tiros se escuchan cerca. La gente de Los Altos de Chiapas ha aprendido a distinguirlos de los cohetones de las fiestas, pero no se acostumbra y sale angustiada al filo de la carretera. Por miedo más de cinco mil han huido a las montañas desde mediados de noviembre. Los retenes civiles armados impiden el tránsito entre Chenalhó y Chalchihuitán, dos comunidades que se disputan linderos a balazos, pues el Estado hizo crecer un añejo conflicto agrario. Veinte años después de la masacre de Acteal, la memoria está más viva que nunca y la zozobra y el terror no dejan dudas. Las armas que repartió el Estado a los grupos paramilitares para combatir a la insurgencia zapatista siguen en las comunidades. La violencia nunca se fue. Son muchos los pendientes.

Acteal. Veinte años de que 21 mujeres, cuatro de ellas embarazadas, 15 niños y nueve hombres fueron masacrados por grupos paramilitares auspiciados por el Estado mexicano en esta comunidad tsotsil. Oraban por la paz que les arrebató la estrategia de contrainsurgencia diseñada para sembrar el terror entre las bases de apoyo zapatistas. Pero no fue a ellas a quienes atacaron, sino a los integrantes de Las Abejas, organización civil y pacífica creada el 10 de diciembre de 1992, justo hace 25 años.

Noviembre de 2017. Antonio Vázquez Gómez, de la comunidad San Juan Diego Xoyep, sobreviviente de la masacre, recuerda los meses previos a la matanza: "Desde principios de 1997 empezó todo. Primero por Yaxemel y Yajalón, luego se desplazaron (los paramilitares) y empezó el tiroteo, quema de casas, robo de pertenencias. Nos recuerda la situación que estamos viviendo ahora. Así empezó". Desde su pequeña casa, mientras su esposa hila un huipil en el telar, empiezan a escucharse los tiros. "Ya váyase", dice a esta reportera, "es mejor caminar de día".

Los desplazados de hoy recuerdan a los de hace dos décadas. De mayo a diciembre de 1997 fueron desplazadas por la violencia más de seis mil personas de diferentes comunidades. Acteal se convirtió en una comunidad amenazada y a la vez un lugar de refugio para familias de otras comunidades "que veían en su respuesta no violenta al conflicto una forma de protección", advierte Carlos Martín Beristáin en la reciente publicación *Acteal, resistencia, memoria y verdad,* coeditada por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (Frayba).

Hoy, producto del conflicto limítrofe entre Chalchihuitán y Chenalhó, de acuerdo a un informe de 25 organismos de derechos humanos del 27 de noviembre, existen por lo menos cinco mil personas desplazadas de Chalchihuitán y 300 de Chenalhó, entre ellas 114 mujeres embarazadas, además de recién nacidos, niñas y niños.

Lo que ocurre en esta región se vincula directamente con la falta de justicia en Acteal. "No es casual que este recrudecimiento se dé en el marco de la liberación de los autores materiales de la masacre y la reactivación de grupos paramilitares denunciada en los últimos meses por la Sociedad Civil Las Abejas", advierte la organización Nodo Solidale.

Para Pedro Faro Navarro, director del Frayba, Acteal "es uno de los pendientes fundamentales pragmáticos en la justicia mexicana". La masacre, indica en entrevista, "no es un hecho aislado, no se dio de repente, fue planificada". Por lo que dos décadas después se sigue exigiendo "una investigación que esclarezca la verdad de los hechos vinculados a una política de contrainsurgencia en Chiapas, que derivó en desapariciones forzadas, ejecuciones extrajudiciales y masacres como la de Acteal". Y que sin duda, advierte, tiene como consecuencia directa la violencia actual que se vive en la región.

La masacre. Guadalupe Vásquez Luna tiene 30 años de edad, 10 tenía aquel 22 de diciembre de 1997, cuando perdió a nueve integrantes de su familia: sus padres, cinco hermanos, su abuelita y su tío. "Antes del 22 ya había muchos conflictos y sabíamos que los paramilitares se estaban entrenando, pasaban armados, con camiones llenos y las armas para fuera, por la orilla de la carretera. Todos nos espantábamos y nos daba miedo. Quemaban casas arriba del cerro o en la comunidad que está a espaldas, amenazaban con venir a matarnos. Hasta que lo hicieron".

La entrevista con Lupita se da en el marco del quinto aniversario de la muerte de su hermano Manuel, conocido como el mensajero y el guardián de Acteal, también sobreviviente de la masacre y fallecido por negligencia médica, sumando su muerte a la de las víctimas de un sistema que si no mata a balazos lo hace por falta de servicios de salud.

Antes de la masacre, recuerda Lupita, "hubo momentos de muchísima tensión y se nos desplazó. Acteal era una ermita chiquita y nos juntábamos para dormir todos los desplazados. Aquel 22 de diciembre ya había muchos desplazados y mi papá decidió hacer ayuno y

SIGUE EN LA 7 →

← VIENE DE LA 6

oración... A las nueve de la mañana empezó la oración y a las diez de la mañana empezaron a disparar de lejos, pero teníamos fe. Cuando se acercaron, mi papá buscó un lugar abajito del panteón, nos llevó a todos ahí porque tenía esperanza de salvarnos. Nunca nos imaginamos que llegaran a matar de cerca".

Guadalupe Vázquez es hoy concejala del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), fórmula colegiada con la que participa el Congreso Nacional Indígena en el proceso electoral presidencial del 2018 y que actualmente se encuentra en la etapa de la recolección de firmas para acreditar la candidatura de su vocera María de Jesús Patricio. Sobreviviente y entera, Lupita, como la conocen en la región, es hoy vocera de la resistencia de un pueblo que sigue exigiendo justicia.

Ante la Relatora Especial sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de la ONU, Victoria Lucía Tauli Corpuz, la joven concejala fue clara: "Los responsables de la masacre de Acteal son funcionarios del gobierno de alto nivel, como el mismo presidente de la República (Ernesto Zedillo), el secretario de la Defensa Nacional, el secretario de Gobernación, el gobernador de Chiapas, la policía estatal, los agentes del ministerio público, el alcalde municipal de Chenalhó, entre otros, que sabían de la violencia en el municipio en contra de la población civil y en específico contra los miembros de Las Abejas". El Estado mexicano, dijo frente a la representante de la ONU, "propició la masacre, por lo que es "culpable de un crimen de lesa humanidad".

Lupita recuerda que aquel 22 de diciembre de 1997 pegó su cuerpo al de su madre, "pero en un momento en que ya estaban muy cerca, levanté la vista y vi a los paramilitares. Apenas alcancé a decirle ¡mamá! cuando la hirieron, me levanté a llorar porque algo de mí decía que era el fin. Mi papá escuchó que empecé a llorar, le dije ¡mataron a mi mamá! Él bajó y me sacó de ahí... Esperaron a que yo me desviara tantito y empezaron a matar a todos... Hasta el día de hoy me suena el llanto, el quejido de los hombres, de las mujeres, de los bebés y niños que estaban ahí. Fue un cambio muy fuerte en mi vida. Después de la masacre tuve que dejar de ser yo, tuve que ser la niña convertida en mujer que tenía que ver por sus hermanos".

Por los 20 años de injusticia, dice, "me viene el coraje. No puede ser que nos callemos", dice Lupita.

Las Abejas. Antonio Vázquez Gómez, de la comunidad de Xoyep, otro sobreviviente de la masacre, recuerda el inicio de Las Abejas, organización que también en diciembre cumple 25 años y que nació y creció bajo el auspicio del obispo Samuel Ruíz García, quien "nos promovió fuertemente en contra de la injusticia, la impunidad, el desplazamiento y las desapariciones".

En 1992, cuenta Antonio, hubo un conflicto de tierras protagonizado por una familia de Chenalhó. "En la pelea se murió una persona, y nos echaron la culpa las personas que impartían en la parroquia, por lo que se fueron presos cinco personas inocentes. Cuando escuchamos esto se organizó una manifestación para liberarlos y ahí se juntó la oración. Nos concentramos en el entronque de Larráinzar discutiendo cómo vamos a llamar a nuestra organización. Unos dicen Hormigas, otros dicen Mariposa, otros dicen Grillo, pero por último se mencionó Abejas, porque se mantienen y se defienden. Ahí nos empezamos a llamar así y logramos llegar hasta San Cristóbal con manifestaciones por calles y calles, hasta el Cereso número 5 y hasta que logramos liberar a los cinco presos".

Antonio recuerda que desde el inicio Las Abejas se organizaron contra "la injusticia, la violación de derechos y contra todo lo que hacen los malos gobiernos junto con los capitalistas". Por eso, explica, "cuando fue el levantamiento armado en 1994 participamos en los cinturones de paz, en las manifestaciones y en la mesa del diálogo. Pero ahí se calentaron los paramilitares y los partidistas y nos empezaron a decir, ¡ah, mira, son los mismos zapatistas! Fue como un petate para la masacre".

En 1996, en el preámbulo, los funcionarios "del ayuntamiento municipal, gobernado por priístas, se empezaron a pelear con los cardenistas para despojarlos de su silla, pero se quedó sentado el PRI. Nosotros, la parroquia, la organización, vimos que son violentos y por eso no nos aliamos ni al PRI ni al cardenista, sino que permanecimos independientes. Se empezaron a enojar y nos obligaron a la cooperación para comprar armas, municiones", cuenta Antonio.

Los paramilitares, continúa, "estaban contra los zapatistas por orden de los tres niveles de gobierno. Como Las Abejas no participamos en apoyo a los partidos, pasaron encima de nosotros porque les contaron que éramos los mismos zapatistas. Entonces empezamos a organizar cinco campamentos como refugio". Uno de ellos fue Acteal, donde fue la masacre.

Para Antonio la matanza "no fue en vano", pues "se movió el corazón de muchas personas, estados, pueblos y hasta internacionales. Por eso fue el vuelo de Las Abejas, porque vinieron compañeros de otros países y empezamos a salir. Uno de nuestros compañeros llegó hasta Australia, otro hasta la India, y aunque los paramilitares tuvieron la intención de callar, eso no fue posible. Dios se rebeló contra ellos y recibimos diferentes apoyos. Pero la justicia no llegó".

Sólo, lamenta, "se logró meter en la cárcel a algunos de los autores materiales, llegaron a ser encarcelados más de 80 paramilitares, pero los autores intelectuales siguen libres con su función y ocupación y eso nos preocupa mucho".

Y ahora ni los autores confesos están presos. Entre el 2001 y 2014 fueron liberados, por distintos motivos, los paramilitares acusados o condenados. El momento más álgido de este proceso fue el 12 de agosto del 2009, fecha en que la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) liberó al grueso de los condenados inicialmente debido a violaciones al debido proceso. Hoy sólo ocho están tras las rejas.

Dice Antonio que a los asesinos "les dieron un muy buen premio: dinero, tierra, casa y hasta un buen vehículo. Esos paramilitares no regresaron a Acteal porque el gobierno del estado, para que no se enojara el pueblo, buscó otra tierra, pero los mandó a vivir en la misma región, lo que no es aceptable porque siembran temor y transitan por aquí todo el tiempo, por eso los sobrevivientes tienen miedo. Nos siguen amenazando, truenan sus rifles, sus armas, pues aunque la exigencia fue que se les desarmara, no, cómo los iban a desarmar si es el mismo orden, los protegen".

La justicia de abajo. Antonio Gutiérrez Pérez, de la comunidad de Tzajalchén, también fundador de Las Abejas y coordinador de la campaña Acteal: Raíz, Memoria y Esperanza, señala que ante la falta de justicia del Estado, lo que toca "es organizar la otra justicia para buscar una solución de manera autónoma".

Por eso, explica, desde el pasado 23 de marzo inició la campaña para buscar "justicia, paz, tranquilidad, libertad y unidad para vivir armoniosamente". Porque, se pregunta, "en la actualidad ¿quién está provocando más divisiones, matazones, tiroteos, sustos, asesinatos, encarcelados, violados, despojos de tierras? Pues el gobierno federal y estatal. Y esto es actual, hace veinte años inició y hasta ahora lo vivimos". La campaña "es para visibilizar nuestro caminar, para seguir exigiendo, recordando, reflexionando nuestro camino en esos 20 años y en los 25 de organización".



Acto del Concejo Indígena de Gobierno encabezado por María de Jesús Patricio. Al micrófono, Guadalupe Vázquez Luna, concejala del CIG. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, octubre de 2017. Foto: Noé Pineda

Acteal "es una gran soledad de viento, una tristeza que carcome el tiempo, un dolor profundo que perfora la vida, una orfandad que lacera el alma. Es la impunidad, la oscuridad, es la desolación. Pero también es una raíz que retoña con su fuerza de memoria, que cada 22 da su palabra de lucha y de esperanza": Pedro Faro

La justicia, pendiente ineludible: Frayba. Son múltiples las consecuencias de la masacre en la comunidad, la región y el país. Una de ellas y que tiene repercusión actual "es la división comunitaria y organizativa", señala en entrevista Pedro Faro Navarro, director del Frayba. En estos años, explica, Las Abejas "han sufrido dos escisiones por la falta de justicia, que desgasta a las comunidades psicológicamente en su proceso de reivindicaciones, y provoca un trauma parecido a la tortura".

Los impactos, advierte Faro, "se pueden ver hoy en Los Altos, donde sigue habiendo muertes con armamento de alto poder, exclusivo del ejército, como está ocurriendo en el conflicto entre Chalchihuitán y Chenalhó". Lo que ocurre, explica, "es que las armas y el entrenamiento paramilitar están ahí y están volviendo a suceder desplazamientos y asesinatos en la región".

En el ámbito pragmático, indica, la masacre de Acteal está pendiente del pronunciamiento de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos para que después pase a la Corte Interamericana, "donde estamos impulsando que se amplíen a las cuestiones de crímenes de lesa humanidad los hechos de contrainsurgencia en Chiapas, sobre todo por el terror, la acción criminal y cruel del 22 de diciembre de 1997, en donde la mayoría de los masacrados fueron mujeres, y a cuatro de ellas se les abrió el vientre materno".

Acteal, reflexiona, "es una gran soledad de viento, una tristeza que carcome el tiempo, un dolor profundo que perfora la vida, una orfandad que lacera el alma. Es la impunidad, la oscuridad, es la desolación. Pero también es una raíz que retoña con su fuerza de memoria, que cada 22 da su palabra de lucha y de esperanza"



Barricada de la APPO en la ciudad de Oaxaca, 2006. Foto: Nadja Massün

HISTORIA DE LAS MUJERES

UN DISCURSO ZAPATISTA

COMANDANTA MIRIAM

Voy a platicar un poco de la historia de las mujeres, de las abuelas de nuestros bisabuelos, de nuestros tatarabuelos que fueron explotados en las fincas. Antes, cuando estaban los finqueros, los rancheros que decimos, nuestras abuelas fueron explotadas, discriminadas, porque nunca lo tomaron en cuenta, que la mujer no sirve para nada, que la mujer no vale nada, que la mujer sólo sirve para tener hijos, para cuidar la casa. Nuestras abuelas sufrieron durante mucho tiempo de la esclavitud porque ellas están sometidos de tantos trabajos por los patrones. Nuestras abuelas se levantan muy temprano para hacer todo el trabajo necesario de la casa, porque al amanecer tienen que ir a trabajar en la casa del patrón.

Nuestras abuelas, cuando se enferman, el patrón nunca le da permiso a que descanse sino que es obligado, tienen que trabajar y cuando se van en la hacienda en el trabajo las maltratan, las humillan, las desprecian por ser pobres y por ser mujeres. Nuestras abuelas cuando trabajan en casa del patrón tienen que dejar listo lo que comen sus hijos y su esposa, cuando llegan a la casa del patrón ella tienen que agarrar un trabajo de lavar la ropa, de barrer la casa, lavar los platos y todo lo que les dice el patrón tienen que hacer.

Las mujeres jóvenes trabajan con el patrón, les obligan que quiere que lo atiendan pues cuando llega el patrón, le quitan los zapatos, lo sacan, o sea lo llevan todo lo que necesitan para ir a bañar, es lo que hacen las muchachas y a veces ahí son violadas. Y así fue el sufrimiento de nuestras abuelas porque ellos a veces les dan el trabajo duro, el más duro trabajo es que muelen la sal del ganado, y cuando es tiempo de cosecha de café las mujeres se van porque le dan un costal de café despulpado para quitar la cáscara, todo el día tienen que trabajar ahí nuestras abuelas, y el día de descanso, que dicen los patrones, que no llegan a la casa grande del patrón a trabajar porque se turnan las abuelas.

No es porque descansan sino que tienen que ir a la milpa a cargar el maíz, a cargar la leña, a limpiar la milpa, porque nuestros tatarabuelos nunca pudieron pagar su deuda porque cada mes, cada vez, cuando rentan un pedazo de terreno tienen que pagar en el trabajo del patrón, no tuvo tiempo para limpiar sus milpas, por eso nuestras abuelas son ellas que tienen que trabajar duro.

Es lo que pasó con nuestras abuelas, pero hay otros que son los mozos, los criados que dicen que siempre están dentro de la casa del patrón, que no tienen familia sino que el patrón lleva a la casa grande los niños huérfanos y son los criados del patrón, y esos que llegan ahí, los niños o niñas son del patrón, porque los explotan, porque ahí no tiene libertad para jugar.

Ellos cuidan los animales, los puercos, los perros, las gallinas, cargan agua, cargan leña, desgrana maíz, si son niños chicos, si no pueden desgranar el maíz, la patrona llega donde están las hormigas y le meten la mano a los niños aunque lloran los niños, nadie los defiende, nadie los escucha y así sufrieron muchos años.

Y cuando ya son hombres grandes les cambian el trabajo, les ponen como si fueran los arrieros que trasladan las mercancías, los productos que cosechan el patrón, a las ciudades; ellos son muy maltratados, hasta a veces nos da tristeza cuando nosotros nos cuentan los niños. Los patrones cuando hacen fiesta con sus compadres, sus amigos, los criados, los niños que son criados ahí en esa hacienda le dejan en la puerta. No los dejan entrar ni un perro a la casa donde está conviviendo el patrón con sus amigos, no les daban de comer todo el día, a veces sólo les da tiempo para tomar un poquito de pozol, es lo que le pasa así los criados.

Cuando se van en las ciudades a traer mercancía, porque los patrones traen todo lo que necesitan, la gente que estaban ahí viviendo dentro de su rancho como si fuera la tienda de raya, ahí sacan todo lo que necesitan y aumenta y aumenta sus deudas que nunca lo pueden pagar, así sufrieron nuestros abuelos y abuelas y así sufrieron las mujeres maltratadas que nunca tuvieron el derecho de reclamar.

Después decían nuestros abuelos que un día se dieron cuenta de la explotación y el maltrato, salieron y subieron a las montañas porque los patrones lo tenían acaparado todas sus tierras buenas pero el cerro no lo quiere porque es cerro, porque hay pedregales, nuestros abuelos salieron a refugiarse a vivir ahí en los cerros para que pudiera salvarse un poco de la explotación. Por familia fueron huyendo en las montañas, buscaron dónde hay agua, ahí vivieron mucho tiempo, después se dieron cuenta que no debe ser así, estar separados.

Nuestros abuelos tuvieron que buscarse en el lugar donde están para bajar a buscar un pedazo de tierra donde vivir en la comunidad y así hicieron, los poblaron, en un lugar se juntaron, volvieron a regresar y ahí formaron una comunidad para poder trabajar así en común.

Gracias a nuestros abuelos que ellos nunca dejaron de trabajar en común, en colectivo, y así fundaron sus poblados, no eran ejidos, son poblados, pero más aún no salieron en la libertad nuestras abuelas, porque nuestros abuelos traían un pensamiento del patrón, aprendió del patrón de cómo trataban a las mujeres y ya después aparece el patroncito de la casa, los hombres no respetan a las mujeres, las maltratan, lo golpean a las mujeres, lo humillan a las mujeres.

Y después, ya ahí es donde los padres cuando nacemos como niñas no somos bienvenidas en este mundo porque somos mujeres, pero si nace un niño ahí sí hacen fiesta porque nace un niño, que el niño vale más, que el niño es el que puede hacer el trabajo; las mujeres sólo servimos para la casa, para cuidar niños; es lo que se metió en su cabeza nuestros abuelos. Pero después cuando había escuelas nosotros no nos mandaba a la escuela nuestra mamá, ¿por qué? Porque nos enseña a cargar el hermanito, a lavar la ropa, a moler la masa, a tortear la tortilla, porque lo que aprendemos es lo que dicen ellos, que si nos casamos ya sabemos atender nuestros esposos, es lo que decían nuestras mamás.

Por eso muchas de las mujeres no saben escribir, pero después nos dimos cuenta que gracias a nuestra organización nos dio este lugar como mujeres, pero falta todavía para poder tomar ese lugar. Y es lo que nosotros tenemos que ocupar nuestro lugar donde nos han arrebatado durante muchos años que nos han negado nuestros derechos, por eso estamos tomando nuestro lugar como mujeres, pero tampoco quiere decir que nosotros lo vamos a despreciar a los compañeros a que nosotros somos más que ellos. Lo que queremos entendernos es que tenemos que respetarnos, respetémonos a las compañeras y que nos respetemos a nuestros compañeros.

Pero lo estamos viendo el gobierno nos trata de engañar una vez más con sus recursos económicos, con sus políticas y culturales donde nos quieren meter malas ideas, donde nos quieren quitar otra vez nuestras tierras y no sólo van a quitar las tierras buenas sino nos quieren quitar todo, absolutamente todo, hasta los cerros. Es lo que hace el gobierno ahora, es lo que quiere quitar otra vez, pero nosotros no lo vamos a permitir.

Su plan neoliberal no sólo quiere conquistar a un país, sino que quieren conquistar todo el mundo y si nosotros no hacemos nada, si no nos organizamos, tal vez vuelva otra vez como nuestros abuelos que sufrieron, que vamos a ser explotados, más peor como sufrieron nuestros abuelos y abuelas, y eso, compañeros y compañeras, no vamos a permitir.

Pero ni pensemos que con el Concejo Indígena de Gobierno, ni con nuestra vocera, no vamos a pensar que ellos nos van a salvar. Cada uno de nosotros tenemos que salvarnos, porque si no hacemos nada, nuestra vocera tampoco nos va a salvar, porque no es ése que manda pues, es el pueblo que tiene que dar la fuerza a nuestra vocera, es el pueblo que manda y nuestra vocera y nuestro Concejo de Gobierno tienen que obedecer al pueblo. Es lo que queremos, que no tengamos miedo a nadie, luchemos donde quiera que estemos, en nuestra colonia, en nuestro paraje, en nuestro centro de trabajo



Manifestantes mirando los helicópteros de la Policía Federal, Ciudad de Oaxaca, 2006. Foto: Nadja Massün

SUEÑOS EN MIXE/JA'A KËMÄ'ÄY

JUVENTINO SANTIAGO JIMÉNEZ

Recuerdo perfectamente bien cómo transcurrió mi infancia en el pueblo mixe de Tamazulápam; pareciera que fue ayer, cuánta nostalgia y cuántos recuerdos. Siempre había soñado el mundo mixe y en la lengua mixe; soñaba el paisaje, la noche y el cielo. Soñaba a todo tipo de animales, e incluso en algunos sueños yo subía a la cima del cerro de Zempoaltépetl y, desde allá, no sabía sí yo era animal o humano. También soñaba en batallas y guerras con otros niños. Y en ocasiones yo volaba en mis sueños, aunque nunca me caía al precipicio, pero temblaba de un miedo atroz durante el vuelo, y lo que me mataba de pavor y estremecía todo mi cuerpo era que tenía conciencia de que soy humano. ¡Qué bueno que sí despertaba antes de aterrizar o de posar sobre algún árbol!

Yo estaba estudiando la primaria, desde el alba hasta el atardecer me encontraba en la escuela; esta jornada escolar sugería que yo aprendía muchísimo de los libros de texto. Sin embargo, le dedicaba más tiempo jugando a las canicas que al estudio. Pero una tarde, mientras jugaba, comencé a sentir ardor en mi cara. Sentía que alguien me hubiese echado algo caliente o picoso. Estaba enrojecida mi cara y tampoco podía ver bien. Pensé que estaba cerca de mi ocaso, pues si quedaba ciego, quién podría ayudarme a subir y bajar las veredas de mi pueblo. Además, la muerte no era mi amigo. Así que fui corriendo a lavar mi cara para aminorar el ardor; cada minuto que transcurría, disminuía las posibilidades de seguir aprendiendo todo sobre la lengua y cultura mixe.

Minutos después, decidí irme a la casa porque era insoportable el ardor. Pensé que mi mamá podría curarme, pero ella no estaba. Entonces, tendí el petate y me acosté. Dormí y comencé a soñar. En mi sueño veía a Cirilo con quien no me llevaba en la escuela; él me perseguía para aplastarme con unas rocas, y yo trataba de defenderme porque no quería morir. Quedé exhausto en el combate para escapar del inminente peligro. Volé desde mi casa hasta el río. Pero él se había percatado de mi huida, y justo al emprender el vuelo, Cirilo me había aventado un puñado de cenizas calientes en mi cara y se habían mezclado con mi sudor y de ahí provenía el ardor en mi cara. Logré escapar. Al día siguiente, cuando desperté y me levanté, mi mamá me dijo: "Tienes sangre en tus cachetes. Lávate, porque irás a la escuela".

Años más tarde, cuando estaba en Oaxaca, quería y deseaba soñar en español. Siempre me preguntaba cómo sería mi primer sueño en esta lengua, cómo serían los diálogos, quién hablaría primero y qué clases de palabras dirían. Es cierto, algunas veces he soñado en español, pero de esos sueños no recuerdo casi nada. En cambio, mis sueños en mixe han perdurado, porque todos los días y todas las noches me acosan y me persiguen. Me dicen que jamás se desprenderán de mí, que siempre estarán conmigo hasta el final. Yo les he respondido que seguiré soñando en mixe, y si algún día dejo de soñar, ese día habré aterrizado o habré caído al precipicio. Entonces, me tornaré en el sueño de los demás, y si después aparezco de día en forma de animal, será por amor a los vivos.

Njamyejtsypy eykyoona' soampyts ojts nmëtsk'aty jam ëyuujk kajpjootp, xon jëna'ty nëëyowa' jëts nyëtën njootmay. Ejtps n'äjty yë'e ëyuujk kajpjootp njënkëmä'y, nyëtën yë'ë ujts yë'ë äy, ja'a tsuu poj mëët ja'a tsäjp. Nyëtëns mapyijky yë'ë jëyuuk njënkëmä'y, jëna'ty n'äjty mpejty jam epxyujkp, pëka'ts n'äjty nëjowa' pën jä'äy ejts ok jëyuuk. Nyëtëns ja'a mëtsk mijxy n'äjty njënkëmä'ta' koo mëët ntseptunta'. Jëts jëna'ty ëjts n'äjty nkääkjëëky määts ja'a ntëjkën jëts nja'ty jajp nëjetypy, ka'ts ojts nyëjuuna' nkëka'y. Xon n'äjty ntsë'ka' koo nkääkjëëky, ja'koms nyejyowya' koo ëjts njä'äya', jëpatys n'äjty xon tsëëk x'ëkooky. Pë nëwejps n'äjty, jëts nyëjuun ojts nkä'ëxtaaky.

Primaary n'äjty n'ëxpëjky, tu'ukxënaaxy n'äjty jajp n'ijty mää ja'a ëxpëjktaakën; jëtën nyëmyay tpääty ëxtëm neexy n'ëkjatnaaxyën mëte'ep jajp nekyixypy meemp. Jays n'äjty nkanikëyatnaaxy. Tsu'yëp n'äjtynyë, xyaats n'ää nween ojts jyajtëjka'. Jëtëns n'äjty njowa' ëxtem neexy niy tëë x'ëktankëpotsëta'. Tsäjps ja'a n'ää nween ojts jyajty, jëts ka't n'äjty ey njënijxy. Ookä'ämps ntijy, koo ka't n'ëkjënexnët, pëns na'n xpëtëkëp jëts x'ëkpät ok x'ëkjënakt jam tu'uknëmt kajpjootp. Ka'ts n'äjty nmëkuuk'aty mëte'ep jä'äy tyijpy yë'ë o'kpa'. Jëpatys ojts enaaxy nyampujp nijkxy, jëts ka't n'ää nween uy jyajt; ojts ja'a tyemp waan nyaaxkojy, ka'ts ntijy tee n'ëkjatanë yë'ë ää ëyuujk jam tu'uknëmt kajpjootp.

Xyaa ojts nijkxy mää ja'a ntëjkën, ka't n'äjty n'ëkmëtënanyë' ja'a jajy. Nëms n'any, wants ja'a ntääk ntijy xtsoyët, pëka'ts ja'a ntääk n'äjty pën. Xyaats ojts ja'a kërtiity nyë'py, xyaats nyëkyo'kya', xyaa ojts nkëmäätëka'. Ja'a Sëril ojts njënkëmä'y, ka'ts ja'a mijxy n'äjty mëët nyëmyaya' jajp ëxpëjktaakjetypy. Xonts n'äjty xpëpo'y, ja'a yeeky tsyää n'äjty xtënëpepä'ämpa', xon ëjts ijty njënyëkëwa'nya' jëts ka't x'ëk'ookt. Xonts ojts n'ënukxa' koo mëët nyëtsyëëkya'; pë ojts nke'ky, net ojts nkääkjëëky mää ja'a ntëjkën jëts nka'y nëjetypy. Ojts ja'a Sëril t'ijxy koo ojts nke'ky, jëpatys ja'a mijxy ojts kuyjyam xtankëwëja', xyaa ojts mëët xyëpyin mëëtsa' n'ënukx, jëptays ja'a n'ää nween n'äjty xon jyajy. Pë ojts nkë'ky; koo ojts kyampom nëwijy, Nëms ja'a ntääk ojts xnëma': "Në'py yë'ë m'ää myëët. Nyampuja', jëts mnëjkxt ëxpëjkpa'".

Ook'ämpy jëtëkook, koo n'äjty wajkwemp ntsënanyë, ntsoknaaxypts n'äjty koo ëmëxän nkëmä't. Ejtps n'äjty nyëtipyijkya' soamp ntej jä'äy kyëmä'y ëmëxan, soamp jä'äy ntej myëtya'kta', pën ntej jëpyen ëkäjpxp jëts tee ää ëyuujk ntej nyëkäjpxtëp. Ojts jëna'ty ëmëxän nkëmä'y, pëka'ts ja'a nyëtee nkaakjamyetsnë. Mëte'ep ntijy jajkp koo ëyuujk nkëmä'y, xëëny koots ja'a këmä'äy xpëpo'y. Nëms ja'a xnëmëta' koo nyëjuun xkëmëstutä'änta', jaaknëm koo ëjts n'ëk'ookt. Jëtën ëjts n'ëtsey koo ëyuujk nkëmä'wä'änyëm, pën ka't juun n'ëkëmänë, tëëts n'äjty n'ëxtaaknë. Net ëjts nyëtën këmä'y njëmpetä'äny, jëts koo xëëny n'ëk'ejxt ëxtëm jëyuukën, ja'a n'äjty ntsoknaaxypy ja'a jä'äy mëte'ep juukyët

Juventino Santiago Jiménez,
autor mixe.



En las barricadas de la APPO, 2006. Foto: Nadja Massün

LA RAÍZ CENICIENTA LA FIGURA DEL INDIO EN *LOS ERRORES* DE JOSÉ REVUELTAS

ARTURO DÁVILA

En la historias de José Revueltas los héroes y antihéroes son urbanos. El campesinado y el mundo indígena, tan presentes en *El luto humano* (1943) y en *Los días terrenales* (1949), aparecen de forma lateral. Jorge Fuentes Morúa comenta:

> La cuestión indígena figura a lo largo de la narrativa revueltiana. De una u otra manera, así sea de paso, no olvida a los indígenas mexicanos; aun en sus narrativas "urbanas", la impronta indígena se manifiesta, en *Los errores* (1964) el indio urbanizado que persigue a Victorino, el usurero despiadado, quien durante la Revolución fue militar federal, asesino de indígenas zapatistas (*José Revueltas. Una biografía intelectual*. México: UAM, 2001).

Al comenzar el capítulo tercero de *Los errores* (1964) asistimos a una escena exterior, fuera del despacho del prestamista al que un indígena se atrevió a pedirle dinero, con la sola promesa de "su palabra de hombre" para pagarle. Conocemos el final, que ocurre entre la calle y la banqueta: "El hombre salía de la accesoria hacia la calle, de espaldas, con la expresión sonriente de miedo, los brazos tendidos en cruz por delante, en actitud de imploración, para defenderse de los golpes, un poco como si danzara". La visión es trágica y grotesca, como si el narrador quisiera despistar al lector. Un hombre va hacia atrás, con los brazos cruzados —¿crucificado?—, sonriendo "de miedo", "como si danzara". Produce un sentimiento contradictorio. ¿Quién sonríe de miedo y danza al ser golpeado? Revueltas crea esa oposición dialéctica para avisar al lector que algo está equivocado o está al revés, que los datos de la realidad han sido alterados. Después de la *danza sonriente ante el miedo*, se presenta a la víctima de esa violencia:

> Su calzón y blusa de manta mugrosa estaban llenos por completo de parches y zurcidos, y aún sobre los parches había más zurcidos, una especie de protección, un amor de alguien, un no estar del todo solo en el mundo, que eran un maltrato más, igual que si ese amor invisible recibiera en esos momentos los mismos golpes y sufriera la misma humillación del hombre.

El guiño de Revueltas recuerda y problematiza el drama de Fernando de Fuentes, *Allá en el Rancho Grande* (1936/1948), y la canción popularizada por Tito Guízar en la primera versión, y por Jorge Negrete en la segunda. Ahí se canta a una rancherita que alegre le decía: "*Te voy a hacer tus calzones / como los usa el ranchero; / te los empiezo de lana / y te los acabo de cuero*". El personaje rural idealizado que inicia la Época de Oro del Cine Mexicano y las glorias radiofónicas de la XEW, es un ranchero mestizo, un caporal, que contrasta con el campesino indígena, proletario, retratado por Revueltas.[1] Los mismos elementos de que están hechos los calzones, "lana" y "cuero", en contraste con la "manta mugrosa", establecen una jerarquía social e histórica. El "indio" desechado es un ser abyecto, un paria de la sociedad. Sin embargo, el narrador omnisciente se identifica con ese sujeto subalterno, con sus "talones de pies desnudos", caído en "un charco de lodo y desperdicios", desolado y enlodado. Revueltas inserta, ante la violencia, el amor de una mujer indígena, invisible pero cierta, que zurce la ropa de su marido, como protección y frágil escudo de tela, la única certeza de no estar solo en el mundo. También ella y su familia son despreciados por el dueño del dinero, don Victorino, quien incluso los golpea verbalmente: "¡Imbécil! ¿Cómo te atreviste a decirme eso? ¡Tu palabra de hombre...! ¡Bah! ¡Me cago en ella!" .

No es gratuita la referencia a "cagarse" en la palabra del indígena. El agravio posee una carga castellana, ya que "cagarse en algo" es un insulto peninsular. Un gendarme de punto con "un prieto rostro de indio puro" se acerca a ayudar al usurero, y gira la vista hacia el charco "para ver del mismo modo en que se mira algo móvil pero no humano ni sensible" hacia aquello que se levantaba de entre los desperdicios y caminaba hacia atrás. La deshumanización del indígena se completa con la mirada de otro indígena, un *mimic-man* cooptado por el poder. No estamos ante un ser humano sino ante "algo", una cosa que se mueve.

Evodio Escalante identifica tres recursos que distinguen el método de escritura de Revueltas: "La enajenación, la degradación, la animalización" (*José Revueltas. Una literatura del "lado moridor",* Era, 1979). Estos descensos de la condición humana no intentan producir piedad o misericordia en el lector, sino que presentan "el movimiento interno de la realidad", "el movimiento oculto de lo real", para extremar lo doloroso de la existencia en situaciones límite, así como denunciar el infierno al que conduce una sociedad enajenada. No obstante, este insoportable descendimiento, aclara Escalante, es también "un paso *adelante* hacia el rebasamiento de ese infierno". He aquí uno de los principios del realismo materialista-dialéctico de Revueltas. En este personaje golpeado por el usurero, percibimos este "rebasamiento" de la degradación y reificación en que ha caído:

> El indígena se había detenido a mitad de la calle, trémulo y desesperado en la lucha contra su miedo, con un esfuerzo en el que cifraba toda su dignidad y su rabia, y que parecía importarle más que nada en la vida, como si después de aquello no le quedase otra cosa que morir. Levantó lentamente un horrible brazo desnudo, parecido a una raíz cenicienta, con un extraño trabajo interior, con una parsimoniosa dificultad, quizá porque alguno de los golpes le habría roto el hueso. Entonces, en un tono chillante, agudo, lanzó una sucesión de voces iracundas en lengua mexicana, mientras en lo alto del brazo los dedos contraídos vibraban hacia don Victorino con movimientos espasmódicos que parecían lanzar sobre él quién sabe qué chispazos de fluidos maléficos, llenos de angustia.

El levantamiento del suelo, el brazo desnudo del indio que se yergue, a pesar del dolor y el quebranto, "parecido a una raíz cenicienta", y esas "voces iracundas en lengua mexicana", cifran una respuesta sustancial de dignidad y de rabia, un estertor final antes de la muerte;

SIGUE EN LA 11 →

← VIENE DE LA 10

son ese "paso *adelante*" del que habla Escalante, aunque sea de manera trémula y chillante.

Revueltas señala un dato fundamental: el insulto se da "en lengua mexicana". Era la *lingua franca* usada en la Confederación Azteka antes de la invasión hispana. "El idioma —escribe Juan Luna Cárdenas—, se nombra: Azteka (por nombre racial), Tulteka (por la rama), y Metzika (por tribal)" (*¿Nauat, Nahuat, Nauatl, Nahuatl o qué?* México: Ed. Aztekatl, s/f.). Se hablaba por lo menos de Zacatecas a Nicaragua. Francisco Cervantes de Salazar, primer maestro de retórica de la Universidad de México, escribe en su *Crónica de la Nueva España* (¿1560-1574?):

> [...] es de saber que en toda la Nueva España y fuera della es la [lengua] mexicana tan universal, que en todas partes hay indios que la hablan como la latina en los reinos de Europa y África, y es de tanta estima la mexicana como en Flandes y en Alemania la francesa, pues los Príncipes y caballeros destas dos nasciones se prescian de hablar en ella más que en la suya propia. Así, en la Nueva España y fuera della, los señores y principales la deprenden de propósito para preguntar y responder a los indios de diversas tierras.

La antigua lengua mexicana, "de tanta estima" en el siglo XVI, es ahora un "tono chillante, agudo" de "voces iracundas", cacofónicas. Estamos cerca del "grito" primordial, la forma más instintiva de resistencia según Frantz Fanon, o de "El grito" de Edvard Munch, expresión de *Angst* frente el mundo. Revueltas muestra intencionalidad al defender la lengua mexicana. El intercambio de palabras se inscribe en condiciones históricas concretas. Don Victorino usa insultos peninsulares y el indígena descalzo —ya no señor ni principal— contesta en lengua mexicana. Su caída en el lodo es trágica. De igual forma, sus esfuerzos de vida o muerte por resistir, por mostrar dignidad y rabia, por levantarse, son seculares. El realismo dialéctico de Revueltas funciona hasta en estas circunstancias aparentemente pasajeras.

El policía prieto que se acerca a don Victorino entiende a medias el insulto y le dice: "no entendí más que unas palabras. La lengua mexicana que yo conozco no es esa, sino la que se habla en Tepeaca. Pero creo que el indio ha de quererle hacer a usté mal de ojo". Se trata de un presagio funesto, de un anuncio desgraciado. El usurero regresa a su despacho y nota que le tiemblan las manos: "No se apartaba de la cabeza la imagen de aquel brazo del indio, en alto, rabioso y desafiante, con la mano crispada. Había un brazo igual en alguna otra parte de su vida, en algún acontecimiento que la memoria se negaba a devolver".

En el rentero anónimo de *En un valle de lágrimas* (1956), Revueltas prefigura a don Victorino en su avaricia, sus obsesiones intestinales y su tremendo odio por los indígenas, a quienes compara con "animales" y "bestias". Practicantes de la usura, actividad prohibida en la Antigüedad grecolatina y en la *Biblia,* especulan con el dinero y obstruyen la circulación natural de los bienes. Como dato singular, en la América prehispánica el dinero no existía. Regía el trueque y el flujo de los productos. La moneda era el cacao. Esto llevó a Pedro Mártir de Anglería a dejar una cita memorable: "¡Oh feliz moneda que da al humano linaje una bebida suave y útil, y a sus poseedores los libra de la tartárea peste de la avaricia, porque no se puede enterrar ni guardar mucho tiempo!" (*Décadas del Nuevo Mundo*).

La cercanía de Revueltas al cine es clara. En un *close-up*, rebaja la calidad humana del agiotista y explica *la crueldad de sus manos.*[2] Venas negras, deseadas, sin ningún rasgo de nobleza. Un *don* sin *don*, un producto de la pequeña burguesía mercantil que surgió en el México posrevolucionario y que capitalizó —literalmente— la muerte de un millón de personas, el 10 por ciento de la población. El prestamista aparece como un jerarca moderno quien, al cerrar las puertas de su negocio, oficia una "ceremonia religiosa" poco antes del crepúsculo, y realiza un "empinamiento litúrgico. Su tarea es adorar al dinero, en el templo de la acumulación, sin invocar a ninguna otra entidad divina. Hay otro acercamiento, un *close-up*, ahora hacia su cabeza:

> Don Victorino no era alto, pero daba la impresión de serlo, a causa de la cara y la cabeza, enormemente grandes. También el pabellón de las orejas era inmenso, translúcido, muy pálido, al parecer sin sangre, y la mirada de sus ojos bovinos y opacos, entrecerrados siempre, parecía no tener expresión, o que se esforzaba por ocultar cualquier clase de expresión. A la epidermis de la cabeza, absolutamente sin un cabello, afloraban, del mismo modo que en el dorso de las manos, todas las venas, aunque aquí no precisamente un mapa orográfico sino más bien una cabeza de Medusa, una hermosa cabeza de Medusa encerrada dentro del cráneo de vidrio.

Revueltas lo animaliza, lo deshumaniza —y lo va fragilizando—, al igual que él hace con sus víctimas. Crea a un esperpento, grotesco y lo feminiza. Su calidad moral no es mejor:

> Había vuelto a resucitar en él, por unos instantes, aquella sensación de otros tiempos, cuando pertenecía al ejército porfiriano: la opaca embriaguez de una cólera buscada y artificial, parecida a las pequeñas dosis de un narcótico que aligera la presencia de las cosas volviéndolas inocentes y lejanas. Lo mismo que sentía cuando cintareaba con el sable la desnuda espalda de un soldado, y ahora recordaba aquellas mañanas frías, al despuntar, olorosas a ozono, con la tropa formada en cuadro. Una cólera que inmediatamente se volvía sincera --después de asestar el primer cintarazo— y llena de una sorda y apasionada justicia.

El realismo dialéctico de Revueltas construye imágenes encontradas, antítesis que ensanchan el significado de las pasiones: la crueldad de don Victorino es refinada y su cólera "sincera" y llena de "apasionada justicia". La prosa revueltiana es compleja, profundamente densa. Adolfo Castañón lo explica así: "Hijas de una gestión intuitiva, inconsciente, sus frases se atropellan, zigzaguean, reprimen y se desbordan para prestarle su tiempo narrativo, su nocturno espesor, su compacta solidez fatal" ("José Revueltas: piedad y tragedia"). Esos rodeos y regodeos, abultamientos morosos, materializan las obsesiones de don Victorino, que le da vueltas —¿revueltas?— a la escena de la calle:

> Sin advertirlo se daba pequeños golpecitos melancólicos, sobre la palma abierta de la mano, con el mismo medio metro de acero de que se había servido para pegarle al indígena. Sus ojos entrecerrados y de apariencia adormecida permanecían fijos en un punto, sin ver, minerales y muertos, del mismo modo que en los saurios.

Esta espléndida imagen poética de los "pequeños golpecitos melancólicos" en la palma de la mano, con la mirada de reptil fija (en el veliz), de antiguo (dino) saurio porfiriano, acentúa el sadismo de don Victorino y su negativa a permitir aquel recuerdo revolucionario que quiere tomar forma: el maldito indio que hará derramar su inconsciente:

> "¿Qué más mejor garantía que mi palabra de hombre?" El indio infeliz había demandado un préstamo a cambio de su palabra de hombre.
>
> Lo había irritado de un modo particular la pretensión de dignidad del indígena y la terca confianza con que daba a su palabra de *hombre* un valor absoluto, descomunal, revelado, como si le viniera de antiguo y pudiese invocar el testimonio de generaciones enteras, con aquel asombro estúpido de quien cree no ser comprendido en aquello que considera lo más obvio y simple.

Al usurero reptiloide le parece un insulto que un indígena reclame su dignidad y el honor de su palabra como era antes, cuando para definir a una persona se usaba el difrasismo *in Ixtli in Yolotl,* "el rostro y el corazón", en lengua mexicana, y la palabra (de honor) era suficiente para cualquier transacción interpersonal. La palabra, en verdad, poseía un valor "absoluto", "descomunal", "antiguo", "revelado", "testimonio de generaciones enteras". Revueltas registró este don de los antiguos mexicanos en los *Ensayos sobre México*:

> Según la tradición, fueron siete las tribus que poblaron la altiplanicie de México: los xochimilcas, los chalcas, los acolhuas, los tlahuicas, los tlaxcaltecas, los tecpanecas y los tenochcas. Está aceptado por los historiadores que todas estas tribus hablaban el mismo idioma y se designaban a sí mismas como "gente que se explica y habla claro".

Por eso al indígena, privado de su nombre tribal e incluso personal, la palabra le viene de antiguo. En esta escena de Victorino, que no *don*, el noble *don* ya no existe. Hay desencuentros de cosmovisiones, de lenguajes y de valores. Estamos ante un mundo superpuesto, venido de Europa que *alrevesó* al otro, primigenio y fundacional, de América, en el cual al sonido obvio y simple de la palabra, moneda común y compartida entre los seres humanos, se le sustituyó con el sonido turbio y sucio del dinero, un mundo ahora regido por "las aguas heladas del cálculo egoísta", como dijera Marx.

El levantamiento del suelo, el brazo desnudo del indio que se yergue, a pesar del dolor y el quebranto, "parecido a una raíz cenicienta", y esas "voces iracundas en lengua mexicana", cifran una respuesta sustancial de dignidad y de rabia, un estertor final antes de la muerte

---

[1] Siguiendo a Andrés Molina Enríquez, Revueltas escribe: "El mestizo de la Colonia, incorporado a la Iglesia propietaria, ligado económicamente a los propietarios *agricultores,* constituye el antecedente histórico del *ranchero*, categoría económica nacional tan importante en el agro mexicano. Esta categoría ya estaba apuntada desde el principio de la colonia cuando los conquistadores se repartieron la tierra" (*Los grandes problemas nacionales*. Prólogo de Arnaldo Córdova. México: ERA, 1978, p. 89).

[2] José Agustín notó la calidad cinematográfica de la novela: "Es admirable el conocimiento de Revueltas de los estratos bajos de la sociedad, así como lo cinematográfico –en la calidad del mejor cine negro– de muchos momentos del libro: ("La obra literaria de José Revueltas" en *Obra literaria*, Empresas Editoriales, 1967). Véanse los ensayos sobre cine del mismo Revueltas (*El conocimiento cinematográfico y sus problemas*, UNAM, 1965).



Manifestante con el rostro cubierto a causa de los gases lacrimógenos arrojados por la Policía Federal en ciudad de Oaxaca, 2006.
Foto: Nadja Massün

EL LÓ'(NOSOTROS) Y EL XÓ' (NOSOTROS DE LOS OTROS)

EL DIÁLOGO DE EXPERIENCIAS

HUBERT MATIÙWÀA



Brigada nocturna de la APPO, ciudad de Oaxaca, 2006. Foto: Nadja Massün

Los mè'phàà consideramos que a través del idioma regresamos a nuestras historia e identidad y a través de ella interpretamos lo que sentimos. La epistemología mè'phàà está presente en la vida cotidiana, de ahí se parte para hablar sobre el concepto de "verdad", que ha servido como ideología en la colonización de las culturas mesoamericanas, expresada en los pensamientos filosóficos del ser o no ser, donde al pensamiento indígena lo sitúan en el horizonte epistémico del no ser. Particularmente en México ser indio cobra sus propios matices, trae consigo una ideología que marca la diferencia entre culturas, el ser y no ser, los que tienen la verdad y los que no.

Desde el pensamiento mè'phàà proponemos que el concepto "verdad" y la ideología que trae consigo no existen, en su lugar existe otra forma de construir el conocimiento en relación a las otredades: el "diálogo de las experiencias" expresado en el uso cotidiano del idioma en las palabras Ló' (nosotros) y Xó' (el nosotros de los otros). Estas palabras son a su vez categorías filosóficas. El Ló' indica el "nosotros" de manera inclusiva y tiene el mismo sentido que el Tik del tojolabal expuesto por Carlos Lenkensdorf en *Filosofar en clave tojolabal*. El articulo Ló' no tiene género, se usa indistintamente, es la práctica comunitaria lo que le da vida, constantemente se escucha decir: Anà'ló' (nuestro padre); Murigú Ajngáa ló' (pongamos nuestra palabra). Estos son ejemplo de cómo se nombran actividades donde se involucra al "otro", volviéndolo actividad nosótrica.

El Xó' (el nosotros de los otros), aparte de indicar el nosotros de manera exclusiva, en su raíz tiene distintos significados dependiendo del tono con que se pronuncie. Xó (cómo) refiere al diálogo de experiencias que tienen la finalidad de articular el presente en relación al pasado, con fundamento en la experiencia de los "otros"; la palabra construye el saber desde la diferencia y se contrapone al saber que se proclama único y verdadero para todos, tal como sucede en la colonización de los saberes en nuestra América. El Xó es el espacio donde se da el intercambio de experiencias a través del diálogo, permite aprender del "otro", tener una guía a partir de lo vivido o construido, por eso en nuestro filosofar lo llamamos el "nosotros de los otros".

Un ejemplo: el surgimiento de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias Policía Comunitaria en 1995 se da ante la inseguridad; se fortalece a partir del "diálogo de las experiencias" que hacen varios movimientos sociales de la Montaña de Guerrero. Al nutrirse de nuevas experiencias fue cambiando su forma de organización, incorporando elementos de los pueblos a partir del principio del saber de la experiencia del Ló' y el Xó'.

En mè'phàà hay dos artículos que nombran el nosotros, el Ló' (nosotros inclusivo) y el Xó (nosotros exclusivo). Estos son algunos ejemplos de cómo funcionan el Xó' y el Ló' en la vida cotidiana:

> En un contexto donde hay tres posibles participantes: mi papá, mi hermano y yo, cuando le digo a mi hermano nùtsìi xó' dxá'gu "estamos (exclusivo) comprando a la muchacha", es claro que excluyo a mi hermano (oyente), pero no hay referencia que mi papá (tercera singular) participa en el evento porque el exclusivo es una referencia a la segunda persona. Ahora cuando le digo a mi hermano nù'tsìi ló' dxá'gu "estamos (inclusivo) comprando a la muchacha", es explícito que él y mi papá participan en el evento. Entonces, el inclusivo parece hacer referencia explícita a una tercera persona singular.[1]

Las palabras Ló' y Xó' indican el nosotros, reflejan que en el idioma está inmersa nuestra manera de construir el saber. Xó' es indicador del nosotros; con tono distinto Xó es la experiencia del otro ante una situación, el principio del saber de la "otredad". Nosotros inclusivo: Skíya' ló' (nuestra fuerza) y Ajngáá ló' (nuestra palabra); nosotros exclusivo: Skiya' xó' (nuestra fuerza) y Ajngáa xó (nuestra palabra). En el pensamiento mè'phàà, el Ló' artículo que indica el nosotros se restringe a un espacio y práctica comunitaria en cada pueblo. En este sentido, el "nosotros" Mè´phàà se particulariza y entiende esta particularización como una limitante para la construcción del diálogo de las experiencias con el Xó' (nosotros de los otros).

Si bien cada pueblo entiende el "nosotros" según su experiencia y contexto particular, el pensamiento Mè'phàa ofrece el articulo Xó que permite el diálogo del "nosotros de los otros", contrario al concepto "verdad" que se fundamenta en la idea de la universalización. El Xó no se posiciona como una verdad de facto, pretende relatar una experiencia; esto no quiere decir que no tengamos palabras que refieran a "lo cierto" (gàkhòó) en una conversación: hablar con el corazón es hablar de una manera cierta, da confianza.

En los diálogos mè'phàà se escucha constantemente el Xó (cómo), el saber de la experiencia, integrarse al Xó' (nosotros) volviéndose un saber colectivo; por ejemplo: Xó nènè xó'jambaà (cómo nosotros hicimos el camino), Xó nìtsíka ló' júbà (cómo nosotros quemamos el cerro), Xó nènè xó' gu'wá (cómo hicimos la casa). Esto permite a los mè'phàà articular las experiencias para construir el saber en conjunto, respetando siempre el territorio de enunciación, si es desde el Ló' o desde el Xó', cada saber se construye desde la territorialidad y en esto estriba su diversidad.

La experiencia del saber no se puede universalizar, siempre es nombrada como experiencia. En las historias de la memoria oral que se les cuenta a los niños, está presente este principio, las historias empiezan con un Xó. Por ejemplo: Matháàn xó nigi'nuu xòwè wajiùú ìdo nìge'è numbaa (Te contaré cómo le pasó al tlacuache cuando apenas empezaba el mundo); Matháà, xó nìthaxii dxá'àn xàbò tsí naskòó (Te contaré cómo un hombre flojo se convirtió en zopilote). En el uso cotidiano del idioma, el Xó se usa para educar, dar consejos, permite comparar experiencias para aprender de las particularidades, es posible decir: Xó nuñajún ikháá ló' mè'phàà, xó nuñajún ikíín rènè, el cómo de nuestra experiencia en el trabajo, ante la experiencia de ellos, los Na Savi.

Nuestro saber se fundamenta de las experiencias colectivas. Los mè'phàa no tenemos el concepto de verdad absoluta, tenemos en cambio experiencias que contar. Cada pueblo se construye y resuelve sus problemas desde la diferencia, a partir de su territorialización, dónde están implícitos política, idioma y religión, el fundamento de su filosofar, contrario al saber científico, donde la verdad constituye un problema en sí:

> ...el monismo se hace presente en ramas diversas de la filosofía. Porque la verdad no tolera competidores. La verdad es una sola. Así, por supuesto, se afirma también que el ser es único e indivisible, y que de él todas las cosas se derivan, porque es el principio de todo. Asimismo, la filosofía política y la social se desarrollan conforme a los lineamientos del mismo monismo, con exclusión de la pluralidad de sistemas político-sociales.[2]

La existencia de verdades absolutas nos lleva a la dicotomía verdad o mentira, ser o no ser. La posesión de la verdad implica no abrirse al diálogo de las experiencias, la verdad intenta convencer al otro con argumentos o hechos, imponer y violentar a los "otros" desde la singularidad de lo propio. Tener la verdad es no estar dispuesto a aprender de los otros porque se considera lo propio como lo único válido

Hubert Matiùwàa, poeta y escritor mè'phàà originario de Zilacayota, Malinaltepec, Guerrero. Esta columna continúa en *Ojarasca* su serie sobre el filosofar de su pueblo, conocido también como tlapaneco.

[1] Abad Solano Navarro: *El patrón de alineamiento en el Mè´phàà de Malinaltepec* (Tesis de Maestría en Lingüística Indoamericana), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012. México, p. 100.

[2] Carlos Lenkersdorf: *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2005, p. 88.



Día de Muertos en la Mixteca oaxaqueña. Foto: Melquiades Gregorio

NDÌKÀ NDÌÍ' UNA NARRACIÓN DE MUERTOS EN LA MIXTECA

KÁLÉ TÈ SÁVÌ

Ellas juegan por el camino, brincan. Se elevan hasta lo más alto y se dejan caer hasta la tierra. Son hermosas; todas ellas. Las hay de diferentes tamaños: grandes, medianas y pequeñas. Parecieran bebés algunas de ellas todavía. Sólo se reúnen este mes, es su mes. Vienen de visita, vienen a su casa. Vienen a estar con nosotros. Esa que vuela es la abuela, mira que alegre viene a vernos. Su vestido es variopinto pero con sobresaltos de amarillo. Ahí viene el abuelo. Él viene todo de amarillo. Ese que viene más atrás es nuestro hermano. Es el más pequeño. El más bebé de la casa. Ahora viene vestido todo de blanco.

Nuestros abuelos nos dicen siempre: todas las mariposas que hay en estos caminos, en estas fechas, son nuestra familia pasada, la que se fue antes. Son almas. Cuando las veas juntándose a la orilla del camino, no las molestes. Ellas son nuestra familia, vienen a visitarnos, van a nuestra casa, su casa.

Recuerdo que algunas veces jugaba con mis hermanitos. Por las tardes nos juntábamos en el patio de la casa y jugaban con nosotros todos los vecinitos. Éramos un montón. Jugábamos a alcanzarnos y gritábamos mucho. Jugábamos a ser animales y que había un cazador que nos perseguía. Algunos de nosotros éramos venados, otros más eran jabalíes, zorros o armadillos. Algunos más la hacían de perros y cuando nos daban alcance nos atacaban a mordiscos porque éramos la presa. Nuestros juegos eran constantes y variados día a día pero, conforme pasaba el tiempo, poco a poco dejé de jugar. Empecé a caminar despacio y los veía ya únicamente jugar a lo lejos. Llegó un momento en que ya no pude moverme. Mi esperanza giraba en torno a que mis papás me sacaran al patio, siempre y cuando papá llegara temprano del campo y que mamá no estuviera ocupada preparándonos algo de comer.

La vida se me exprimió, quedé como mango seco. Después, después, pasó la vida pasó...

Sin saberlo me vi viviendo con la abuela. Jugaba con ella. Me llevó a conocer a muchos que eran de mi familia y que no había conocido antes. Ahí conocí a algunos primos, a hermanos "antiguos", como los llamaba ella. Conocí a todos los que eran de nuestra casa antigua, la casa de mi abuela, de su abuela, de la abuela de su abuela, etcétera. Mis amigos de juego fueron otros pero no por eso dejaban de ser familia. Eso siempre me lo recalcaba mi abuela. En cada momento me presentaba a un niño que era familia.

Un día me habló y dijo que iríamos de visita.

Me alegré mucho porque iríamos a otro pueblo y yo lo conocería por primera vez. Le pregunté que a dónde íbamos:

–Iremos a visitar a los nuestros, a los que se quedaron.

No entendí bien a lo que se refería en ese entonces y tampoco me interesó mucho. Pocos días después dijo:

–Vámonos.

No vi en qué momento empezamos a caminar y para cuando reaccioné estábamos ya en el camino. Cientos de miles eran los que iban con nosotros también, pero conforme se avanzaba se esparcían por los muchos caminos que se veían ahí. Mi abuela y yo tomamos una vereda que poco a poco fui reconociendo. Era el camino que llevaba a casa.

–¿Por qué vamos con dirección a la casa, abuela, pero dices que vamos de visita?

–Venimos de otra ciudad, vivimos en otro lugar. Vivimos en otro espacio, por eso es que visitamos.

–Pero vamos a nuestra casa.

–Es nuestra casa, era nuestra casa mas ahora ya no vivimos en ella, vivimos en ñùù ndìí'.

Ahí viene mi hermanito, pobrecito de él. Cómo lo quiero yo. En cada revoloteo huele las flores de cempasúchil, toma un poco de agua en el camino. Él es el hermano mío, mi hermano el más pequeño, y mi corazón.

Sásíkì rì ìtyí', kándéta rì', ndièǹù ví tà'nù rì tè kóyó rì' núù' ñù'ú'. Mòtó vì rì. Lùvì và íín rì'. Yóó tì nà'nù, yóó ti xe mà'í, tè yóó tù tì kuali. Tì "mandii" vítì'. Kívì vìtìn vitì yòò rì. Váxì ndè'è rì. Váxì kòtò ri yòó'. Káá tá'nù Ixtáàn, kávì' và'à kuni tyi váxì tyi. Kuíín kuaan tótò tyì. Káà vàxì xíì', kuáán tótò rà. Tè tì káà ndùù tà'àn é. Lúlú vìtì rì, tì kuáñú'ù ndùù rì, yàà kátyì' tótò rì.

Ká'án nè xìxà ni: sàkúú tìvà tì yóó ìtyì' yóò' vìtìn nì, nímà' ndìì kàndìì nduu a. ná ndee tì'vì rì ìtyí' ní, sandîì e xì'ìn rì. Nè vè'è ndùù rì. kuá'àn kandè'è rì. vè'è kuá'àn rì.

Naká'àn i ni, sává kívì' sasíkì xì'ìn tè kuátyì' tà'àn í, sà xekuáà nakáya ndú' núù' kè'è. Váxì sakúú tè ndèè yàtìn. Mòtò' vì ndù'. Ndikún tà'àn ndú', kuáá ndú', sasìkì ndù nduu ndú kìtí' te yóó ììn tè yívì' ndikún ndù kúni kà'nì ra ndú'. Sàvà ndù'ú ndúú ìsù, kínì ìkú, ìnguìi, yàkuín'. Tè sáva tù rà ndúú náyà' tè tèjàn' na xíni ra ndú'ù nì, xàxì ra ndú'ù tyinì tì ìkù nduu ndú'. Sàkán ndi kúú ndu tiáàn tiáàn, sù kuéé sàkàn ní kùvì kà kùsíkì. Ndé kuéé vìtì kuá'àn ì sù kuá'àn kà ì, xìtò ndè'è kà tàn' ì sù nì xàà kívì' ní, nì kùvi kà kàndà ì.

Nì kù màxì', tán kù máxì mango. Ní xìnì và'à ì sà nì ndò'ò i.

Kívì' nà tiàkù ìnì ndí, xí'ín ìxtáàn ì ndù'ù i, xì'ìn nàjàn sàsíkì ì. Xìnì tá'àn i x ì'ìn tùkù nè vè'è i, ìkán xìnì ñànì sé'è xìtò i, tà'àn yàtá' i, sakúú ne vè'è i nè yàtá'. Námà nè kuálí ne sàsíkì xì'ìn sù ne vè'è i ndúú ñá kátyì ixtáàn ì.

Ììn ìtyí' nì nà kànà tyì yú'ù, nì ká'àn tyì ni, kú'ùn ndè'è ndú'. và'à ví ná kùnì yú'ù tyinì tùkù ñùù kú'ùn kùnì yú'ù sàà káà'. Nì ndàtú'ùn i tyì míí kú'ùn ndù te nì ká'àn tyì:

–Kú'ùn kótò è nè vè'è nè nì ndóò'-. Ní kundáni và'à ì en nì ká'àn tyi sàkán sù ní xaa kuá'à i kuenta.

Kuéé sàkán nì xaa kívì' kú'ùn ndè'è ndú. Te nì ká'àn tyì:

–Tó'ò-.

Ní xìní i sàà vì nì xàà ndú sù kívì' na kòtò i ní, xè ììnda ìtyí' ñú'ù ndù. Mòtó vi tu ndú kuá'àn. Kuéé sàkàn' xàá i nà kùnì ìtyí'. Ìtyí' ne kuá'àn ñùù i ndúú a.

–Ndétyun sò'ò kuá'àn nú'ù yòó vè'è, ixtáàn, te ká'àn ún ní; kuá'àn ndè'è-.

–Tùkù ñùù váxì' yòó', tùkù ìxán ndéé. Tùkù ììn yívì' tiàkù e, nèján ná kuá'àn ndè'è.-

–Sù vè'é kuá'àn e va-.

–Vè'é ndúú a sù sú ìkàn' ká ndèè, ñùù ndìí ndèè-.

Káà váxì' ñànì mìí', ndà'vi kúú ra. Ndánì xè và'à ì ví rà. Tá'nì rà ìtà kuáàn vàxì rà. xí'í rà tìkuí ìtyì' váxì' rà. Tè káà ndú ñànì mìí, tè lúlú ñànì. Nímà mìí'.

Kálé Tè Sávì (Melquíades Gregorio Porfirio), lingüista y escritor tè sàvì (mixteco). "Soy de Ñuù Sávì, hablo Tù'ùn Sávì y soy Tè Sàvì": "Án kùuví nàkà'àn ún ùn kíví ni kétun'. Tù'ùn Sávì ndatù'ùn ì, ndùu i Tè Sàvì, nì kétù ì Yòsó' Tika'a".


Ilustración: Armando Brito

MUJER PÁJARO

Hace un par de años vi una nota en el periódico, anunciaba que una joven escritora de Oaxaca, de entre muchos solicitantes, había obtenido una beca de la prestigiada Fundación para las Letras Mexicanas. La nota especificaba también que ella es originaria de la Mixteca; eso fue lo que llamó mi atención y desde entonces he seguido su quehacer en la poesía, a través de la cual nos obsequia paisajes de la cultura ñu savi, así como postales de viajes, los que sus ojos de niña fueron aprehendiendo de tanto ir y venir de un pueblo a distintas ciudades y que por eso escribe:

Soy la niña que lloró la ausencia,
la lejanía y el miedo

Nadia López García es la niña que floreció en Yucuhiti, Tlaxiaco; la que puede describir con toda fidelidad la ausencia, la lejanía y todas las emociones implicadas en la migración, porque junto a sus padres marchó a San Quintín, Baja California, para trabajar en los campos agrícolas; esa misma niña que no quiso romper el cordón que la ataba a su raíz y por ello demandó a su abuela enseñarle el idioma con el que sus ancestros nombraron el mundo, el tu'un savi, cuyos sonidos han fortalecido la poesía que brota desde lo más profundo de su corazón y su pensamiento, así como la certeza de su ser y estar en este mundo, para contarnos:

Hoy digo mi nombre en alto
Soy una mujer pájaro
Semilla que florece
Las palabras son mis alas
Mi tierra mojada

Con el orgullo por su sangre, con sus alas extendidas y como tierra fértil, lista para recibir y hacer florecer todo conocimiento que a ella llegase, Nadia se trasladó a la Ciudad de México para estudiar Pedagogía en la UNAM, donde también consiguió el apoyo del Sistema de Becas para Estudiantes Indígenas; al mismo tiempo sigue preparándose en el terreno literario, lo cual es palpable en sus nuevos trabajos, que revelan constancia en el oficio y lecturas innumerables que la nutren. Prueba de ello es que recientemente su poemario bilingüe *Ñu'u' Vixo/Tierra Mojada* obtuvo el Premio Cenzontle 2017, que convoca la Secretaría de Cultura del gobierno de la CDMX.

Tierra Mojada, escrito en los dos idiomas de Nadia, el tu'un savi y el español, es un libro que conmueve las entrañas de quien lo lee, pues desde las voces femeninas va revelando los detalles que le dan sentido a la vida, los rituales con los que se recibe a los muertos; los que ayudan a las mujeres de alma enferma a quitar de su vida el dolor o la tristeza; los que sirven para que la lejanía y la ausencia lastimen menos; refleja también la condición opresiva que siguen viviendo las mujeres en la comunidad, mas no por ello están condenadas a dejar de soñar, de aspirar a tiempos y espacios mejores sin dejarse arrastrar por el viento malo:

Mi padre dice que las mujeres no soñamos
Que aprenda de tortillas y café
Que aprenda a guardar silencio.
Dice que ninguna mujer escribe

Es quizá esta sentencia la que provoca la rebelión a través de las líneas que Nadia escribe. Bienvenida esta rebeldía, que aporta de manera importante a la literatura en lenguas originarias, que con nuevas voces como la de esta joven ñu savi, se fortalece cada día más, al igual que sus poemas cargados de ritmos, metáforas y palabras que hacen crecer sus alas de mujer pájaro que seguramente volará muy alto

(Publicado originalmente en la revista *Colibrí*)

Irma Pineda

OJOS/NTUCHINUU

NADIA LÓPEZ GARCÍA

Mi madre dice que tengo los ojos de mi bisabuela.
Recuerdo sus ojos mientras limpiaba maíz.
Muchas veces la vi llorar,
llorar cuando cocinaba,
cuando cantaba,
cuando ponía café.
Es cierto, le pregunté ¿por qué lloras tanto má?
Y ella me decía, así sin dejar de llorar,
porque nosotras tenemos ríos adentro
y a veces se nos salen, tus ríos aún no crecen,
pero pronto lo harán.
Ahora lo comprendo todo,
ahora tengo ríos en mí y en mis ojos.

Me mayu kachi ñaa naan ntuchinuuu matzanu.
Ntakuiniyu nishikaa ntuchinui mini katzi ñaa nuni.
Keenchua ntiziniyu ña tzaakuña
sansoo tzakuña ta seei ncheei
ta zitañá ta skai café.
Nintakatuuñaa nuvaa ¿Sakunchuaku maa?
Kasha ña sicaso yuha inikó
yeenu kanara
nchaa´ka kuanu yuchaku
vichi kuñaa nicunta ini yuu
vichi sika yucha iniyu ra ntuchinuu.

Nadia López García (1992). Poeta tu´un savi, autora de *Ñu´ú vixo/Tierra mojada*, libro premiado pero aún inédito. Es responsable de la columna de creación literaria "Alas y Flores" de la Revista Cultural Mexbcn de Barcelona. Colabora en la Enciclopedia de la Literatura en México.

LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EMPLAZAN AL GOBIERNO DE LA CDMX

LOS PUEBLOS DEL SUR DE LA CUENCA DE MÉXICO OBTUVIERON DESDE TIEMPOS COLONIALES EL RECONOCIMIENTO DE SUS TIERRAS MEDIANTE MERCEDES REALES, REALES CONFIRMACIONES Y COMPOSICIONES DE TIERRAS



Protesta de la APPO ante la Policía Federal, Oaxaca, 2006. Foto: Nadja Massün



Agente de la Policía Federal ve una foto en La Jornada, Oaxaca, 2006. Foto: Nadja Massun

Que los territorios ancestrales de nuestros pueblos y comunidades constituyen el espacio vital que garantiza nuestra existencia y permanencia, nuestra continuidad histórica y desarrollo armónico

CONSIDERANDO:

- Que los territorios ancestrales de nuestros pueblos y comunidades constituyen el espacio vital que garantiza nuestra existencia y permanencia, nuestra continuidad histórica y desarrollo armónico como entidades sociales diferentes al resto de la Ciudad de México.
- Que más de la mitad del territorio del Distrito Federal (hoy Ciudad de México) es propiedad de nuestros pueblos y comunidades, reconocidas legalmente por el Estado mexicano a través de las resoluciones presidenciales de reconocimiento y titulación de bienes comunales y dotaciones ejidales.
- Que los territorios de nuestros pueblos y comunidades albergan ecosistemas que generan beneficios ambientales que posibilitan la viabilidad ambiental en todo el Valle de México y han sido catalogados por el gobierno del Distrito Federal como Suelo de Conservación Ecológica.
- Que la Ciudad de México vive una crisis urbana y ambiental que es necesario detener y revertir estableciendo nuevas políticas públicas.
- Que está demostrado históricamente que la conservación de los recursos naturales sólo es posible con la participación directa de los pueblos dueños de las tierras.
- Que la Constitución Política de la Ciudad de México, publicada el día 5 de febrero de 2017, reconoce como principio rector de la Ciudad el respeto a la propiedad privada y no garantiza la protección de las tierras comunales y ejidales de nuestros pueblos, ni contempla nuestra participación en la elaboración de los planes y programas de desarrollo y en el ordenamiento de nuestros territorios.
- Que la Constitución Política de la Ciudad de México no puede limitar los derechos reconocidos a nuestros pueblos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en los convenios internacionales. Los pueblos tenemos el legítimo derecho de oponernos a leyes, planes y programas notoriamente injustos.

DECLARAMOS:

PRIMERO. Se requiere una nueva relación entre los pueblos y el gobierno de la Ciudad de México, una relación sustentada en el reconocimiento por parte del gobierno de la propiedad colectiva que los pueblos tenemos sobre más de la mitad del territorio de la entidad y en el reconocimiento y respeto de nuestro derecho a determinar sobre nuestros territorios, tal como lo establece la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los convenios internacionales en materia de derechos y cultura indígena, desarrollo sustentable y medio ambiente.

SEGUNDO. Las políticas públicas en materia de medio ambiente y desarrollo sustentable que pretendan establecerse en tierras comunales y ejidales deben ser elaboradas entre quienes somos pueblos dueños de la tierra y el gobierno, y deberán quedar plasmadas en las leyes locales, planes y programas de desarrollo. Así mismo, deberán encaminarse a detener y revertir la crisis ambiental y urbana en que se encuentra sumida la Ciudad de México.

TERCERO. El gobierno de la Ciudad de México debe cumplir con su obligación de retribuir de manera justa y digna a nuestros pueblos por los beneficios ambientales que nuestras tierras generan, como son: la producción de agua, la retención de partículas suspendidas en el aire, la captación de carbono, la liberación de oxígeno, la enorme biodiversidad de flora, fauna y hongos que albergan, la formación de suelo además del paisaje escénico.

CUARTO. El gobierno de la Ciudad de México debe garantizar que todas las instancias relacionadas con el medio ambiente, el desarrollo sustentable, la cuestión agraria, la cultura y educación trabajen en un marco de respeto y reconocimiento a nuestros pueblos y nuestras representaciones legales y mecanismos internos de determinación colectiva, como únicos interlocutores válidos en la toma de decisiones respecto a las acciones, planes y programas que pretendan desarrollarse en nuestros territorios.

QUINTO. Que nos corresponde a los pueblos originarios del sur de la Cuenca de México regular de manera interna todo lo referente a nuestros bienes naturales y el gobierno de la entidad deberá garantizar la eficacia de este derecho.

SEXTO. Que como pueblos y comunidades originarias de la entidad tenemos derecho a la libre determinación y autonomía y es necesario que el gobierno acepte y garantice este derecho. Que los pueblos y comunidades originarias, mediante nuestras formas de organización y representación política ajenas a los partidos políticos, seamos parte integrante de todos los órganos de gobierno de la entidad y participemos de manera directa en la toma de decisiones.

SÉPTIMO. Que el gobierno debe reconocer en la práctica la existencia de nuestra cultura ancestral impulsando programas para revitalizarla. Así mismo, debe impulsarse el desarrollo de nuestros propios planes de educación, rescate del idioma náhuatl y salvaguarda de nuestros valores históricos y culturales.

20 de noviembre de 2017

Firman los nueve pueblos de la comunidad de Milpa Alta (Ozotepec, Atocpan, Ohtenco, Tecoxpa, Miacatlán, Tepenáhuac, Tlacotenco, Tlacoyucan y Villa Milpa Alta), San Miguel y Santo Tomás Ajusco, San Andrés Totoltepec, San Nicolás Totolapan, Santa Cruz Xochitepec, Santa Cecilia Petetlapa, San Francisco Tlalnepantla y San Mateo Tlaltenango.

Declaración de los Pueblos Originarios del Sur de la Cuenca de México

POR LOS CAMINOS DEL PEYOTE

SEGÚN LOS WASHOE DEL OESTE



Lophophora williamsii, peyote o jícuri. Desierto de Wirikuta, San Luis Potosí, 2017. Foto: *Ojarasca*

LA PLANTITA

Esta planta aquí... este peyote... esta cosita verde crece en el desierto donde no hay agua. Pero crece con mucha agua en su interior. Cuando te la comes no tienes sed. Te llena. No te da hambre.

Todo lo que hay en el mundo está allí dentro. Cuando miro esta bonita planta de peyote, en mi mente hay plegarias. No puedo pensar nada malo. Te muestra todo lo que hay por ver, toda la gente del mundo, lo diferente, todos los lugares. Te enseña todo del cielo, todo de aquí bajo la tierra.

Con esta plantita escuchas cantar a los indios del mundo entero. Escuchas sus canciones, y ellos te escuchan. Le da a tus ojos unos como rayos equis para que penetres al interior de las cosas. Puedes ver adentro de una persona y saber si está sana o enferma. Hace tu cabeza como un telegrama, puedes mandar tus pensamientos lejos a otra persona y ella te puede mandar mensajes también. Funciona como la electricidad. Por eso cuando alguien trae la Medicina adentro o cuando hay un Encuentro en curso en alguna parte, esa persona lo siente y lo sabe, aunque los otros estén a treinta o más kilómetros. Escucha las canciones y los pensamientos de esa gente.

◆ ◆

Hay blancos que tratan de hacer leyes contra la plantita. Al hacerlo atentan contra sus propias vidas. No comprenden la planta, así que no quieren que nadie la posea. Pero no pueden detenerla. Crece donde el Creador la puso. Crece en sus propios Jardines a lo largo de Texas, Arizona y por todo México. Existen millones de plantitas. Cada una entona las canciones que el Creador le dio. Cualquier indio bien parado puede escucharlas si sale a cazar la Medicina. Es la música que el Creador puso en esta Tierra para que la mente de los humanos esté clara. Sirve para la salud y para la felicidad.

Los indios de antes no tenían libros como la Biblia. No tenían escritura ni libros como el hombre blanco para leer lo que deben creer. Los indios sólo piensan y cuentan lo que creen. Para nosotros el peyote es como la Biblia. Es nuestra Biblia. Cuando estoy con esta planta es como un libro, como si pasara las páginas de un libro. Quiero saber algo y puedo leerlo aquí o allá. Si quiero saber algo más, digo: "¿Qué significa esta cosa?" Y allí está. Todo está allí. Así pasa con el peyote. Por eso pienso que los blancos tienen una clase de libro, y nosotros otra.



◆

LAS CANCIONES (Fragmentos)

Tu manera de cantar dice mucho de quién eres. Si cantas bien, podrás ayudar a la gente. Si tu canto les llega a los demás es que la Medicina está actuando. La canción no es un juego. Viene de la mente. Si tus pensamientos son buenos esa canción te brota del cuerpo clara y fuerte. Es como rezar, como el humo del cedro. El tambor y las maracas llevan las canciones a todo lo que existe. La canción penetra en las cosas y la gente, las pone bien. Su vibración cambia lo que te rodea para que se conecte contigo como si oraras, igual que cuando las plumas de tu abanico están impregnadas de humo de cedro, tú meneas el buen humo sobre una persona y ésta se siente limpia.

El del tambor es tu principal asistente. Si va muy rápido o despacio te puede estropear la canción. Su manera de tocar te permite saber de la persona, si es tu amigo y si está bien de la cabeza. Lo mejor para tus canciones es que cuentes con un viejo conocido en quien puedes confiar. El percusionista se supone que debe seguirte, pero también te lleva.

Tu cascabel es tan importante como los tambores. Necesitas guajes que vayan con el tono de tu voz. A cada individuo le toca averiguarlo. Necesitas probar muchos guajes antes de que encuentres el adecuado.

Ignoro el significado de mis canciones. No trato de interpretar a qué se refieren. Muchas de las canciones viejas de los indios son así. Sólo trato de cantarlas bien. Sólo conozco mis propios sentimientos. Nada más las entono, las canciones sacan de mí mis pensamientos. Algunas suenan alegres. Otra tienen sonidos tristes. Pero eso es sólo la manera en que tú te sientes al cantarlas. Sabes lo que son. No necesitas explicar nada. Tú sabes cuando la canción es buena.

Pongo atención a la forma en que canta cada persona. Así sé todo acerca del que canta. Cuando lo hago yo, cada canción forma parte de mí. No puede ser mejor que yo. Así que cuando canto, no es como en el radio o para pasar el rato. Trato de levantarme lo mejor que puedo. No canto solamente, estoy viajando. Cuando canto estoy orando en el Tipi y entonces recorro el Camino.

◆

DOS INDIOS NEGROS

Unos indios de Oklahoma realizaban un Encuentro. En cuanto comenzaron, dos negros se metieron al Tipi y dijeron que querían danzar y rezar con la gente. Sus ropas estaban todas rotas y parchadas. Cada uno cargaba una petaca chica amarrada con nudos y sellada con cinta adhesiva. Se veían de a tiro pobres que no tuvieran nada.

Los indios los dejaron pasar y los admitieron en el Encuentro. Para sus adentros se burlaban diciendo "¿qué clase de indios son éstos?... nunca vimos alguien así en nuestros Encuentros de peyote". Pero habían oído que existía una Iglesia del Peyote para negros en alguna parte. Así que esperaron a ver qué pasaba.

Cuando les llegó su turno para cantar, abrieron sus petacas viejas y la gente se sorprendió de ver qué abanicos tan más finos traían, con plumas especiales, y sus bastones y maracas los adornaban con cuentas muy bonitas. Entonces, uno se puso cantar mientras su amigo tocaba el tambor con la petaca.

La gente no supo qué pensar. Cantaban muy diferente. Canciones de indios como nunca antes las habían oído. El cantante las hacía de una manera muy difícil y nadie las reconocía. El del tambor movía la petaca con soltura. A veces le daba la vuelta en el aire, la hacía girar y la cachaba sin perder el hilo de la canción.

La gente quedó contenta. Les dijeron a esos hombres que podían volver cuando quisieran a los Encuentros.

Más tarde los indios comentaban entre ellos: "Esos que vimos hoy son otra clase de indios". De los que cuando se ponen en aprender algo, de veras lo hacen, pueden llegar a hacer lo que sea mejor que nadie

---

Relatos de los seguidores del Camino del Tipi recogidos por **Warren L. d'Azevedo** hacia 1955 en California y Nevada, entre washoe miembros de la Native American Church, también llamada Iglesia del Peyote, una construcción sincrética en torno al cacto sagrado que data del siglo XIX y tiene practicantes en diversas tribus de Estados Unidos. Los relatos fueron publicados por primera ocasión en 1978. Una edición más completa del libro *Straight with the Medicine* apareció en 2006 (Heyday Books, Berkeley).

Traducción del inglés: Hermann Bellinghausen.